MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

AVANT-PROPOS.

Le Madhyamakāvatāra est une introduction au traité de Nāgārjuna, « le traité du milieu » entre l'affirmation et la négation, livre fondamental de l'école Mādhyamika (1), et que les sources désignent sous différents noms : Madhyamaka, Madhyamakaçāstra, Prajñā nāma mūlamadhyamakakārikā.

(1) De la littérature scolastique de cette école existent dans l'original : 1. Mūlamadhyamaka et commentaire de Candrakīrti (Bibliotheca Buddhica, IV; cinq fascicules parus, 1907), 2. Çikṣāsamuccaya (Bibl. Buddhica I), 3. Bodhicaryāvatāra et Pañjikā (Bibl. Indica, cinq fascicules parus, 1907), et quelques fragments épars d'Āryadeva (Çataka), de Buddhapālita, de Bhāvaviveka.

La littérature canonique est notamment représentée par les Prajñāpāramitās, le Daçabhūmaka (dont le Bhūmīçvara est une recension) et par les citations du Çikṣāsamuccaya et des commentaires.

Il nous a été conservé dans le Tandjour avec un grand nombre de commentaires et, au premier rang, le *bhāṣya* ou commentaire de l'auteur. On y trouve un exposé, suffisamment limpide et méthodhique, de tous les principes philosophiques et religieux qui caractérisent l'école. Ce n'est pas, essentiellement, une œuvre de polémique, mais vraiment une introduction, et qui initie le lecteur, non seulement aux thèses dialectiques et métaphysiques des Mādhyamikas, mais encore, dans le sens le plus large, au Grand Véhicule et à la doctrine du Bodhisattva.

Nous avons cru que l'édition de ce texte, — en cours d'impression dans la Bibliotheca Buddhica —, et sa traduction, tout au moins partielle, contribueraient utilement aux études tibétaines et à la connaissance du Bouddhisme indien.

Les renseignements relatifs à Candrakīrti, comme le sommaire du présent ouvrage, trouveront leur place dans une étude que nous préparons sur l'école de Nāgārjuna. Il suffira de noter ici que Candrakīrti semble avoir fleuri vers la fin du VIe ou le commencement du VIIe siècle. Postérieur à Bhāvaviveka, qu'il combat, et qu'on nous donne pour un contemporain de Dharmapāla, il a été, à son tour, critiqué par Devaçarman, élève de ce même Dharmapāla.

Quant aux traducteurs tibétains du Madhyamakāvatāra et du *bhāṣya*, et à la littérature exégétique assez vaste dont ce *bhāṣya* est, à son tour, le point de départ, nous aurons l'occasion d'en parler dans la préface de l'édition du texte tibétain.

Il nous reste à dire un mot de la traduction que nous présentons aux indianistes et aux tibétanisants. Nous ne sommes, à vrai dire, certain d'avoir approximativement compris notre auteur que dans les cas, d'ailleurs assez nombreux, où nous étions guidé, soit par l'original, — grâce à des citations éparses dans divers ouvrages sanscrits et qui seront soigneusement relevées, — soit par la doctrine expliquée dans ces ouvrages. Nous avons indiqué, à l'occasion, les phrases dont la syntaxe et le vocabulaire nous demeurent mystérieux.

M. le Dr P. Cordier a relu, à notre grand profit, les premières pages de notre travail ; nous devons à M. F. W. Thomas, presque toute entière, l'explication que nous avons proposée des étymologies du mot *pāramitā* (page 278) ; M. Max Walleser nous a

fourni plus d'une remarque précieuse ; M. E. J. Rapson a identifié, dans la Sārdhadvisāhasrikā, une citation importante (page 263) ; M. A. Cabaton nous a rendu le même service pour divers passages du Daçabhūmaka.

C'est, enfin, notre devoir de nommer avec reconnaissance M. Th. de Stcherbatskoi : c'est grâce à son intervention et à celle de M. S. d'Oldenbourg que l'Académie de St Pétersbourg a entrepris l'édition du Madhyamakāvatāra tibétain, et ce sont ses encouragements amicaux qui me décident à mettre du tibétain en français, ce qui est une besogne peut-être indispensable mais certainement délicate.

HOMMAGE AU PRINCE ROYAL (1) MAÑJUÇRĪ

[Chapitre premier

La terre Pramuditā ou première production de la pensée d'illumination]

L'auteur, dont le but est d'initier au Traité du Milieu (2), tient à commencer l'Introduction au Madhyamaka (3) en établissant que la « grande compassion » du Bienheureux mérite d'être exaltée avant les parfaits Bouddhas et les Bodhisattvas même, cette compassion qui est la première et essentielle cause (4) de l'état de Bouddha et dont la caractéristique réside dans la protection des êtres sans

---

(1) *Kumārabhūta*. La neuvième terre des Bodhisattvas est celle des « princes royaux » ; la dixième, celle des princes associés au pouvoir royal (*yuvarāja*). Le Bouddha est le roi de la loi. — C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre Mahāvyutpatti, § 30. 79 : *te ca bodhisattvamahāsattvā bhūyastvena sarve kumārabhūtāḥ*. — M. Kern (Saddharmapuṇḍarīka, p. 4) traduit « prince royal » ou « still a youth », et cette dernière explication est celle de Çarad Candra Das (J. B. T. S. I. 39, n. 2) : Mañjuçrī, patron de la doctrine et des lettres, est considéré comme un étudiant.

(2) Madhyamakaçāstra, le *çāstra* fondamental de l'école mādhyamika, œuvre de Nāgārjuna.

(3) Madhyamakāvatāra.

(4) *hetusampad*.

nombre, dépourvus de refuge et rivés à la prison des renaissances. Il l'établit dans les deux premières stances. [Voici la première] :

1. « Des rois des Munis naissent les Çrāvakas et les Bouddhas « intermédiaires, et du Bodhisattva naît le Bouddha. C'est la « pensée de compassion, la connaissance (1) exempte de dualité et « la pensée d'illumination qui engendrent les [Bodhisattvas ou] « Fils du Victorieux ».

(2.1) Par l'expression « roi des Munis » (2) sont désignés les Bienheureux Bouddhas, parce qu'ils possèdent la majesté de souverain de la loi suprême, parce que leur perfection est d'une supériorité souveraine par rapport aux Çrāvakas, aux Pratyekabuddhas et aux Bodhisattvas même, parce que c'est leur enseignement qui développe les Çrāvakas et les autres [saints].

Les Çrāvakas etc. naissent d'eux, c'est-à-dire qu'ils sont engendrés par eux. Comment ? dira-t-on. Lorsque les Bouddhas apparaissent, étant donné qu'ils procèdent à l'enseignement exact de la production en raison des causes (3), en l'entendant, en y réfléchissant, en le méditant (4), les Çrāvakas et les autres [saints], chacun suivant ses aspirations (5), atteignent leur condition parfaite. Si quelques-uns toutefois, par l'audition seule de l'enseignement de la production en raison des causes, et quoique devenus habiles dans l'intelligence de la vérité absolue (6), n'arrivent pas au nirvāṇa dans leur existence présente, en revanche et sans aucun doute, possesseurs de cet enseignement (7), ils obtiendront dans une autre existence la maturation parfaite du fruit souhaité, comme on obtient le fruit d'un acte dont la maturation est fatale (8).

(1) ou « l'intelligence » (*blo* = *mati*, *buddhi*), mais ci-dessous (p. 256) le mot est remplacé par *prajñā* (science) et *jñāna* (savoir).

(2) *munīndra*.

(3) *pratītyasamutpāda*. — Voir la stance d'introduction du Madhyamakaçāstra (Madhyamakavṛtti, 11. 13).

(4) La *prajñā* est *çrutamayī*, *cintāmayī*, *bhāvanāmayī* (Mahāvyutpatti, 75)

(5) *adhimukti* (ou *adhimokṣa*).

(6) *paramārthapratītikuçala*. — *rtogs* = adhigama, avabodha, pratīti, prativedha ; je traduis : « intelligence ».

(7) Traduction conjecturale. — *upadeçasya sādhaka* (?)

(8) *niyatavipāka*. — Comp. M. Vyut. 121. 4 *niyatavedanīya*.

Aryadeva le dit :

« Si celui qui connaît la vérité n'arrive pas actuellement au Nirvāṇa, dans une autre vie, et sans effort, il l'obtiendra certainement : il en est ici comme de l'acte. » (1)

Le Madhyamaka s'exprime aussi dans le même sens :

« Lorsqu'il n'apparaît point de Bouddha Parfait, quand il y a pénurie de Çrāvakas, la connaissance surgit chez les Pratyekabuddhas solitaires. » (2).

Les Çrāvakas portent ce nom parce qu'ils font atteindre (3) le (3.3)
fruit de l'enseignement parfait, à savoir de dire : « J'ai fait ce que j'avais à faire ; après cette existence, je n'en connais plus d'autre, etc. » (4). Ou bien, parce que, après avoir entendu des Tathāgatas le fruit suprême ou la voie de Bouddha incomparable et accompli, ils les prêchent (5) à ceux qui le demandent.

C'est ce que dit le Saddharmapuṇḍarīka (6) :

« En ce jour, ô Protecteur, nous sommes devenus des Çrāvakas et nous allons prêcher la suprême illumination et proclamer la parole d'illumination ; aussi serons-nous comme d'irrésistibles Çrāvakas ».

Il en est certes de même des Bodhisattvas [qui sont essentiellement prédicateurs] ; mais, tout en étant des prédicateurs, ceux qui n'ont pas même rempli les devoirs qui incombent [à cette profes-

---

(1) Cette stance est extraite du Çataka, viii, 22 ; elle est citée Madhyamakavṛtti, p. 378. 4 :

iha yady api tattvajño nirvāṇaṁ nādhigacchati /
prāpnoty ayatnato 'vaçyam punarjanmani karmavat //

(2) Madhyamakaçāstra xviii, 12, Madhyamakavṛtti, 378. 7 :

saṁbuddhānām anutpāde çrāvakāṇāṁ punaḥ kṣaye /
jñānaṁ pratyekabuddhānām asaṁsargāt pravartate //

Comparer Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 264 a 3 : khadgaviṣāṇakalpā iti yathā khadgaviṣāṇā advitīyā bhavanti, evaṁ te gṛhasthapravrajitair anyaiç ca pratyekabuddhair asaṁsṛṣṭavihāriṇa iti.

Mais il y a aussi des Pratyekabuddhas *vargacāriṇas*, d'où l'explication de la Madhyamakavṛtti : *asaṁsarga* = kāyacetasoḥ pravivekaḥ kalyāṇamitrāparyeṣaṇaṁ vā.

(3) *prāpayanti, çrāyayanti ?*

(4) kṛtaṁ karaṇīyam, nāparam asmād bhavaṁ prajānāmīti.

(5) *çrāvayanti*

(6) Lotus de la bonne loi, iv, 53

sion], ceux-là, étant des Çrāvakas, ne s'élèvent point au-dessus des Bodhisattvas.

(3.18) Cette qualification de Bouddha, la nature (1) de Bouddha, appartient à trois classes de personnes, les Çrāvakas, les Pratyekabuddhas et les incomparables parfaits Bouddhas (2). Par conséquent l'expression de Bouddha s'applique aux Pratyekabuddhas. Ceux-ci, par le fait de la prééminence de leurs mérites et de leur savoir (3), l'emportent nettement en grandeur sur les Çrāvakas ; mais l'absence de l'équipement de mérite et de savoir (4), de la grande compassion (5), de la science universelle (6), les rend inférieurs aux parfaits Bouddhas : ils sont « intermédiaires » (7). Et comme le savoir naît en eux sans enseignement, comme ils sont d'eux-mêmes Bouddhas, isolément et pour eux-mêmes, ils sont Pratyekabuddhas.

Il a été exposé, au sujet des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas, comment, tirant leur origine de l'enseignement de la loi par les Tathāgatas, ils naissent des rois des Munis. Or de qui, dira-t-on, naissent les rois des Munis ? L'auteur déclare que :

« Le Bouddha est issu du Bodhisattva ».

N'est-ce donc point parce que les Bodhisattvas sont engendrés par l'enseignement du Tathāgata qu'on les appelle « Fils du Victorieux » ? En ce cas, dira-t-on, comment les bienheureux Bouddhas sont-ils issus des Bodhisattvas ? — Ceci est certes vrai ; mais,

(1) *buddhasya tattvam.*

(2) « On peut dire, en un certain sens, que tout disciple qui va droit à la sainteté est un Bouddha aussi bien que le Maître » (Oldenberg, Bouddha, trad. Foucher, 2e éd. p. 320-1).

(3) *jñāna.*

(4) *puṇya*° *jñānasaṁbhāra.* — Le premier comprend les vertus de *dāna*, *çīla* et *kṣānti* ; le second la *prajñā*. — Voir iii, 12.

(5) La compassion (*karuṇā*) ne considère que les êtres de la sphère de la convoitise (*kāmadhātu*) et que la souffrance dite de la souffrance (*duḥkhaduḥkhatā*) ; la grande compassion (*mahākaruṇā*) porte sur les trois espèces de souffrance (voir ci-dessous, p. 260 n. 2) et sur les êtres des trois sphères. La première est *adveṣasvabhāvā*, la seconde *amohasvabhāvā*. (Abhidharmakoçavyākhyā, Ms. Burn. 443 a-b).

(6) *sarvajñatā.*

(7) *madhya.*

cependant, il y a deux facteurs qui font des Bodhisattvas la cause essentielle des bienheureux Bouddhas : le caractère particulier de leur condition, l'induction à prendre [la pensée d'illumination]. En effet, d'une part, la condition de Tathāgata a pour antécédent la condition de Bodhisattva ; et, de l'autre, l'Écriture rapporte que le bienheureux Çākyamuni et d'autres Tathāgatas, au premier début [de leur carrière], ont été induits à prendre (1) la pensée d'illumination par Arya Mañjuçrī le Bodhisattva. Par conséquent, puisque la réalisation complète de l'effet dépend de ce qui en est la cause principale, il est établi que les Tathāgatas sont issus du Bodhisattva.

C'est pour cette raison que, indiquant le culte de la cause en vue d'affermir les causes essentielles [de l'illumination], mais en visant implicitement le culte de l'effet, voulant enseigner qu'il faut sauvegarder avec zèle la pousse et [les premiers rameaux] qui donneront les fruits immenses et certains du grand arbre de guérison (2), — comme on fait pour les feuilles qui se lèvent et sont encore fragiles, — voulant appliquer au seul Grand Véhicule la masse des créatures qui se fixent indistinctement dans les trois Véhicules, — c'est pour cette raison, disons-nous, que les bienheureux Bouddhas ont fait l'éloge des Bodhisattvas. (5.7)

L'Āryaratnakūṭa (3) s'exprime dans ce sens : « Oui, Kāçyapa, de même qu'on vénère la nouvelle lune et non pas la pleine lune, de même ceux qui ont foi en moi doivent vénérer les Bodhisattvas et non pas les Tathāgatas. Et pour quelle raison ? Parce que les Tathāgatas tirent leur origine des Bodhisattvas. En revanche, des Tathāgatas procèdent tous les Çrāvakas et Pratyekabuddhas ».

Il est donc établi, tant par le raisonnement que par l'Écriture, que les Tathāgatas naissent du Bodhisattva.

Mais, dira-t-on, quelle est l'origine de ces Bodhisattvas ? L'auteur (6.6)
a répondu à cette question (4) :

---

(1) *samādāna* ; Sūtrāl. 15. 1 ; Mahāvyut. 245. 428 : samādāpayati.

(2) *bhaiṣajyataru*. — Les Bodhisattvas sont fréquemment appelés *buddhāṅkura*.

(3) Sur ce texte, voir Çikṣāsamuccaya, p. 52, note.

(4) Voir ci-dessus p. 252.

« C'est la pensée de compassion, la connaissance exempte de dualité et la pensée d'illumination qui sont la cause des Fils du Victorieux ».

La compassion ou pitié, dont on expliquera ici-même les diverses espèces et la nature propre. La connaissance exempte de dualité, c'est à dire la science (1) exempte des couples d'extrêmes, être et non-être, etc. La pensée d'illumination, telle qu'elle est enseignée dans l'Aryadharmasaṁgītisūtra (2) : « Par la pensée d'illumination le Bodhisattva pénètre tous les principes. Tous les principes sont identiques au *dharmadhātu*. Après avoir connu tous les principes comme adventices et instables, après les avoir connus parfaitement en tant que vides de tout sujet connaissant, la pensée qui naît dans le Bodhisattva, à savoir qu'il faut faire comprendre cette nature [de tous les principes] aux créatures, c'est ce qu'on appelle la pensée d'illumination du Bodhisattva. C'est la pensée d'utilité et de bonheur pour toutes les créatures, la pensée humide d'affection, la pensée qui ne retourne pas en arrière par la compassion, la pensée exempte de regret par la joie, la pensée exempte de souillure par l'indifférence, la pensée immodifiable (3) par la vacuité, la pensée exempte d'obscurcissement par l'ignorance du particulier, la pensée non localisée par l'absence de but » (4).

(7.7) Les trois facteurs essentiels des Bodhisattvas sont la compassion, la science (5) exempte de dualité et la pensée d'illumination. La Ratnāvalī (6) dit en effet :

« Sa racine, c'est la pensée d'illumination ferme comme le roi des montagnes, la compassion s'étendant sur tout l'univers et le savoir (7) qui ne s'appuie pas sur la dualité. »

---

(1) *prajñā* = *jñāna*, voir ci-dessus p. 252, note 1.

(2) Cette restitution est conjecturale. — *kun-bgro-ba* correspond quelquefois à *saṁgīti*, mais le titre tibétain Kandjour, Mdo, XIX (Feer 266) porte *yaṅ-dag-par sdud-pa*. — Voir Çikṣāsamuccaya, passim.

(3) *akṣara* (Çaradcandra 294 b).

(4) *çūnyatā, ānimittam, apraṇihitam*. — Voir Çikṣāsamuccaya 6. 15.

(5) *prajñā*.

(6) Texte attribué à Nāgārjuna dans la Nāmasaṁgītiṭīkā (Gūḍhārtha 55, 96) et fréquemment cité dans la Madhyamakavṛtti, 135.7, 188.13, 275.7, 346.5, 359.1, xxiii, 9, xxiv, 11, xxv, 3.

(7) *ye-çes* = *jñāna*.

Or, comme la compassion est la racine à la fois et de la pensée d'illumination et du savoir exempt de dualité, l'auteur, pour établir l'importance primordiale de la compassion, s'exprime ainsi :

2. « Puisque, de cette bénie moisson que sont les Victorieux, la compassion est regardée comme la semence, comme l'eau qui développe, comme la maturité par laquelle est lentement obtenu l'état comestible, pour cette raison j'exalterai tout d'abord la compassion. »

De même que cette bénédiction des fruits matériels, riz, etc., a (8.1)
pour indispensables conditions au début, au milieu et à la fin, la semence, l'eau et la maturité qui en sont le fondement, de même on nous enseigne ici que c'est la compassion qui, au cours des trois périodes, est la condition indispensable de cette moisson bénie que sont les Victorieux. Le compatissant, en effet, souffrant par la souffrance d'autrui et voulant protéger l'universalité des créatures qui souffrent, produira certainement cette pensée : « Il faut absolument que je m'applique à la conquête de la condition de Bouddha en retirant tout cet univers de la souffrance ». Or cette résolution ne peut être réalisée en dehors du savoir exempt de dualité : le compatissant s'établira donc dans le savoir exempt de dualité. Par conséquent, c'est bien la compassion qui est la semence de tous les principes d'un Bouddha. La Ratnāvalī s'exprime dans ce sens : « Honneur à ce Grand Véhicule dans lequel toute la conduite procède de la compassion, où réside le savoir immaculé, où la pensée obtient l'extinction complète ».

Mais, quand bien même la pensée d'illumination a été produite [à l'état de semence], si elle n'est pas dans la suite continuellement arrosée par l'eau de la compassion, manquant à accumuler une grande quantité de fruits, on obtiendra certainement le nirvāṇa par le nirvāṇa des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas [: on n'obtiendra pas l'illumination des Bouddhas]. Et eût-on obtenu un stade de fruit infini, si la maturité complète de la compassion fait défaut, pour un temps très long, on ne jouira pas du fruit : non pas qu'il y ait interruption de la série graduelle de la grande accumulation du noble fruit, mais pour un temps très long le développement complet fait défaut.

Maintenant, voulant rendre hommage à la compassion tout en

éclairant les caractères de sa nature propre par l'examen de ses divers objets (1), l'auteur s'exprime ainsi :

3. « Hommage à la compassion qui naît ayant pour objet les créatures qui adhèrent d'abord au moi en disant « moi », attachées aux objets en disant : « ceci est à moi », non maîtresses d'elles-mêmes et semblables aux godets du moulin à eau ! » (2)

(9.11) Les créatures, avant d'adhérer au « mien », en vertu de l'idée de moi imaginent qu'il y a un « moi » — lequel n'existe pas — et y adhèrent comme à une réalité vraie ; pensant : « ceci est à moi », elles adhèrent à toutes les choses, de quelque nature que ce soit, qui sont différentes de l'objet de l'idée de moi (3). Adhérant au « moi » et au « mien », elles sont enveloppées dans les liens de l'acte et de la passion. Elles se meuvent soumises aux mouvements de ce saltimbanque qu'est l'intelligence (4) et circulent sans répit dans le grand et profond puits de l'existence, du paradis suprême (5) au dernier enfer (6). De leur nature, elles vont en bas ; si, par miracle, l'effort les tire vers le haut, comme elles sont marquées de la triple souillure de l'ignorance et des autres passions, de l'acte et de la naissance (7), sans qu'il y ait dans leur évolution commencement, fin ou milieu, brisées à chaque instant par la souffrance dite

---

(1) La *karuṇā*, comme la *maitrī*, est triple *sattvālambanā*, *dharmālambanā*, *anālambanā*; voir Çikṣāsamuccaya 212.12, 259.10, Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 76, Dharmasaṁgraha cxxx et cxxxi (mauvaises lectures). Aussi longtemps qu'on croit au « moi » et à l'existence individuelle des créatures, la compassion a pour objet les créatures (*sattvālambanā*) ; quand on reconnaît que les individus (*ātman*, *pudgala*) ne sont que des groupes de *skandhas*, la compassion a pour objet les principes (*dharma*) ou éléments ; quand on reconnaît le néant des *skandhas*, elle n'a plus d'objet (*anālambanā*).

(2) Comparer le *kūpayantraghaṭikānyāya*, Col. A. Jacob, A handful of popular maxims, I, p. 14 ; Dict. de St Pétersbourg, s. voc. *ghaṭīyantra*.

(3) *ahaṁpratyayaviṣaya*. (4) *vijñāna*.

(5) *bhavāgra*, le sommet de l'existence. (6) *avīci*.

(7) Cette triple souillure (*saṁkleça*) est définie dans le commentaire de la Nāmasaṁgīti ad 84 : kleçasaṁkleça = avidyātṛṣṇopādānāni : karmasaṁkleça = saṁskārā bhavaç ca ; janmasaṁkleça = çeṣāṇy aṅgāni.

de la souffrance et la souffrance dite du changement (1), elles persistent à ne pas dépasser la condition des godets du moulin. Et comme le Bodhisattva, souffrant de la souffrance de cet univers des vivants, ému d'une extrême compassion à son égard, s'efforce de le sauvegarder, pour cette raison, dès le début, l'auteur rend hommage à la grande compassion du Bienheureux.

Cette compassion des Bodhisattvas a pour objet les créatures. L'auteur, en vue d'expliquer, d'après leur objet, la compassion qui a pour objet les *dharmas* et celle qui n'a pas d'objet, s'exprime ainsi :

4 a. « Dans celui qui voit que les créatures, semblables à la lune reflétée dans une eau agitée, sont mobiles et dépourvues de nature propre. »

Il faut construire avec [la stance précédente] : « Hommage à la compassion qui naît [dans celui qui voit....] ».

De même que, dans une eau très pure et secouée de légères (10.15)
vagues en raison d'un vent peu violent, le reflet de la lune est d'abord aperçu et disparaît [aussitôt], en même temps que [la ride] qui lui sert de point d'appui ; leur production, pourrait-on dire, est l'objet d'une perception immédiate, et les savants voient que l'un et l'autre [ride de l'eau et reflet] révèlent pour ainsi dire leur propre nature (2), à savoir la qualité de périr d'instant en instant (3) et l'absence de substance (4) ; — de même les Bodhisattvas, bien que soumis à la direction de la compassion, voient que les créatures, placées devant eux, sont comme le reflet de leurs actes projeté sur l'océan de l'hérésie du moi (5), océan qui est la cause de la surabondance de la saveur de l'ambroisie du principe d'ignorance (6),

(1) Voir ci-dessous p. 260, n. 2.

(2) Traduction conjecturale. Voici un essai de version sanscrite : tayor (āśrayapratibimbakayor) bhāvaḥ sākṣād upalabdha ivodeti : sadbhir dvāv etau svātmatāprakāçakāv iva sthitau dṛçyete, tadyathā......

(3) *pratikṣaṇam anityatā.*

(4) *svabhāvaçūnyatā*, la non substantialité.

(5) *satkāyadṛṣṭi.*

(6) *avidyādharmāmṛtarasaprakarṣahetuḥ (?).*

qui est caractérisé par une infinité de conceptions fausses, et dont l'eau d'ignorance épandue sur l'univers, bleue, large, est agitée par le vent des imaginations (1) incorrectes ; ils voient ces créatures comme foudroyées d'instant en instant par la souffrance de l'impermanence (2) et comme vides de substance ; en eux existe le désir d'obtenir parfaitement l'état de Bouddha qui est comme le triomphe sur la souffrance de l'impermanence, qui est la cause de la surabondance de la saveur de l'ambroisie de la loi suprême, qui a pour caractère la suppression de toutes les imaginations erronées et pour essence (3) d'être le parent de toutes les créatures.

(11.13) Ayant rendu hommage aux [trois] compassions des Bodhisattvas, compassions à l'égard des créatures, compassion à l'égard des *dharmas* et compassion sans objet, désirant exposer les dix aspects distincts de la pensée d'illumination des Bodhisattvas, l'auteur s'occupe d'abord de la première pensée et s'exprime ainsi :

4b-5a. « La pensée [d'illumination] de ce fils du Victorieux, pensée qui, en vue de la délivrance des créatures, est soumise à la direction de la compassion qui est infléchie (4) par la résolution « universellement propice », qui est fixée dans la joie, c'est la première [terre] ».

(12.1) Le savoir immaculé (5) des Bodhisattvas, subdivisé suivant qu'il est [particulièrement] uni (6) à la compassion, etc., prend le nom de terre *(bhūmi)* parce qu'il est le support des qualités. En raison de la différence dans le nombre des qualités, dans l'acquisition de forces surabondantes, dans l'entrée en possession des vertus transcendantes du don, etc., dans le développement de la maturité, ce

(1) *vikalpa.*

(2) *anityatāduḥkhatā*, expliquée dans Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 389 b : *anityaṁ tu dṛçyamānaṁ pratikūlam ity anityākāro duḥkhākāram ākarṣati.* — On distingue communément trois *duḥkhatā*, savoir *duḥkha°*, *saṁskāra°*, *vipariṇāma°*, voir Mahāvyutpatti, 111, Madhyamakavṛtti, xxiv, au début.

(3) *svabhāva.*

(4) *pariṇāmita*, appliquée au salut des créatures.

(5) *anāsravaṁ jñānam.*

(6) *parigṛhīta.*

[savoir] prend dix aspects distincts de plus en plus élevés, se subdivisant en « Joyeuse Terre », etc. (1) Mais, en cela, ce [savoir] ne supporte pas de division résultant de différences dans sa nature. Un texte établit cette doctrine (2) :

« De même que la trace de l'oiseau dans le ciel ne peut être ni nommée par les habiles, ni vue ; de même toutes les terres du fils du Victorieux ne peuvent être nommées. Comment pourraient-elles être entendues ? »

La terre des Bodhisattvas [nommée] « Joyeuse » (3) est la première production de pensée [d'illumination] des Bodhisattvas ; la dernière [terre] « Nuage de la loi » (4) est la dixième production de pensée.

[Expliquons la stance.] Donc la pensée du Bodhisattva qui voit, de la manière qui a été dite, que les créatures sont dépourvues de substance (5), pensée [par conséquent] unie à une certaine forme de compassion (6), soumise à la direction de la compassion, appliquée [au salut des créatures] par la résolution « universellement propice » du Bodhisattva, dénommée « Joyeuse », étant le savoir exempt de dualité désigné par l'effet dont il est la cause (7), cette pensée est la première [terre ou production de pensée].

Les dix « nombres incalculables » (8) de 100000 résolutions, à commencer par les dix grandes résolutions (9) que projette le Bodhisattva en produisant la première pensée [d'illumination], sont toutes comprises dans la résolution « universellement propice » (10) du

---

(1) Sūtrālaṁkāra, iii, 2 ; Bodhicaryāvatārapañjikā ad ix, 4 (p. 370.13).

(2) Voir Daçabhūmaka (Mss. Bendall, XVIII, 5, 3).

yathāntarīkṣe çakuneḥ padaṁ budhair
vaktuṁ na çakyaṁ na ca darçanopagam /
tathaiva sarvā jinaputrabhūmayo
vaktuṁ na çakyā..........

(3) *pramuditā*.

(4) *dharmamegha*.

(5) *svabhāva*.

(6) A cette forme de compassion qui vise, non pas les créatures, mais les *dharmas* ; ou bien qui n'a pas d'objet.

(7) La syntaxe de cette dernière partie de la phrase est obscure.

(8) *asaṁkhyeya*.

(9) *daça mahāpraṇidhānāni*, expliquées dans le Daçabhūmaka (Daçabhūmīçvara).

(10) *samantabhadrapraṇidhāna*. Il s'agit sans doute du vœu de Samantabhadra (Lotus de la bonne loi, chap. xxvi) fort analogue au Bhadracarīpraṇidhāna ; voir Çikṣāsamuccaya, p. 297.

Bodhisattva. La résolution « universellement propice » a été constituée en vue de concentrer toutes les résolutions sans exception.

(13.6) De même que, dans le Véhicule des Çrāvakas, sont établies huit terres de Çrāvaka, d'après la distinction [pour chacun des quatre fruits] de « candidat » (1) et de « placé dans le chemin du fruit » (2), de même aussi, dans le grand Véhicule, il y a dix terres de Bodhisattva pour les Bodhisattvas.

Et aussi, de même que le Çrāvaka en qui est produite la condition *nirvedhabhāgīya* (3) n'est pas considéré comme se trouvant dans la condition de « candidat » au premier fruit, de même il en est pour le futur Bodhisattva (4).

C'est dans ce sens que s'exprime le Ratnameghasūtra (5) : « Cette terre, placée immédiatement avant la première, et consistant essentiellement dans la pratique excessivement excessive (6) de l'aspiration (7), est la terre du Bodhisattva qui n'a pas produit la pensée d'illumination » (8), et encore : « Il en est, ô fils de famille, de celui qui est placé dans ce moment de la pratique de l'aspiration comme, par exemple, d'un monarque souverain ; celui-ci dépasse la nature humaine, mais n'atteint pas la nature divine.

(1) *pratipannaka.*

(2) *phalamārgastha.* — Cette expression est étrange : on a d'habitude 1. *srotaāpattiphalapratipannaka*, *srotaāpattiphalastha*, *sakṛdāgāmiphalapratipannaka*, *°stha*, et ainsi de suite. Voir Childers et Madhyamakavṛtti, xxiv, initio.

(3) *nirvedhabhāgīyāvasthā* (Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 387 a 3). Il s'agit d'états spirituels « mondains » ou « naturels » (*laukika*) qui, chez les Bouddhistes, ne sont que préparatoires aux extases (*dhyāna*) et à la « candidature aux fruits ». Voir Mahāvyutpatti, § 55, § 48.32 ; Nettipakaraṇa, 157 au bas (interprétation différente) ; Sūtrālaṁkāra vi, 7, xiv, 27 ; Wassilieff, 246 ; Çarad Candra Dās, p. 355.

(4) *bhaviṣyadbodhisattva.*

(5) Voir Çikṣāsamuccaya, 7.13.

(6) *adhimātrādhimātra*, la neuvième parmi les combinaisons des termes *mṛdu*, *madhya*, *adhimātra*.

(7) Il s'agit de l'*adhimukticaryābhūmi*, période pendant laquelle on « aspire » : la pensée d'illumination n'a pas encore été produite dans les conditions nécessaires pour créer une terre proprement dite. Le fidèle n'est encore qu'un futur Bodhisattva.— Sūtrālaṁkāra xi, 75, xiv, 19, xx, 41.

(8) *anutpāditabodhicitta.*

De même le Bodhisattva, [dans ce stade de la pratique de l'aspiration], dépasse beaucoup toutes les terres des [saints] mondains, des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas, mais il n'atteint pas la terre du vrai Bodhisattva ».

Mais lorsqu'il est entré dans la première terre qu'on appelle Pramuditā,

5 b. « A partir de ce [moment], ayant acquis cette [pensée], il n'est plus désigné que par le nom de Bodhisattva ».

Ayant acquis cette pensée, placé dans une condition de toute manière supérieure à la terre des hommes ordinaires (*pṛthagjana*), il ne peut être désigné que du nom de Bodhisattva et non autrement, car il est maintenant un Arya.

Comme il est dit dans la Sārdhadvisāhasrikā Bhāgavatī (1) : (14.9)
« Le terme Bodhisattva signifie un être comprenant, par lequel sont compris, connus tous les principes. Connus de quelle façon ? [Comme] non-nés, non produits, faux ; non comme ils sont conçus par les ignorants hommes ordinaires ; non comme ils sont perçus par les ignorants hommes ordinaires. C'est pour cette [connaissance] qu'on l'appelle Bodhisattva. Et pourquoi cela ? Parce que la Bodhi n'est pas l'objet de conception, la Bodhi n'est pas construite, la Bodhi n'est pas perçue. Car, ô Suvikrāntavikrāmin, la Bodhi n'est pas obtenue par le Tathāgata ; en raison de la non obtention d'aucun principe, en raison de la non perception d'aucun

---

(1) Correspond à Camb. Add. 1543, fol. 16 b : bodhisattva ity anubuddhasattvasyaitad adhivacanam, yena sarvadharmā buddhā jñātāḥ. kathaṁ jñātāḥ ? abhūtā [a]saṁbhūtā vitathā naite tathā yathā bālapṛthagjanaiḥ kalpitāḥ, naite tathā yathā bālapṛthagjanai[r] labdhās tenocyate bodhisattva iti . tat kasya hetor ? avikalpitā hi bodhir, aviṭhapitā hi bodhir, anupalambhā hi bodhiḥ . na hi Suvikrāntavikrāmiṁ tathāgatena bodhir labdhā, alambhāt sarvadharmāṇām anupalambhāt sarvadharmāṇāṁ bodhir ity ucyate, evaṁ buddhabodhir ity ucyate, na punar yathocyate . yena (?) Suvikrāntavikrāmiṁ bodhāya cittam utpādayanti : idaṁ cittaṁ bodhāyotpādayiṣyāma iti, bodhiṁ manyante : asty asau bodhir yasyāṁ vayaṁ cittam utpādayiṣyāma iti, na te bodhisattvā ity ucyante, utpannasattvās ta ucyante . tat kasmād dhetos ? tathā hi, utpādābhiniviṣṭāç cittābhiniviṣṭā bodhim abhiniviçante.
Suit la définition de ces faux Bodhisattvas comme « abhisaṁskārasattvas ».

principe, on dit « Bodhi », de même « Bodhi de Bouddha » ; et non pas comme [les ignorants] disent. O Suvikrāntavikrāmin, ceux qui produisent une pensée pour l'illumination en disant : « Nous produisons cette pensée pour l'illumination », et se font une idée de la Bodhi en pensant : « Il y a une Bodhi pour laquelle nous produisons la pensée », ceux-là ne sont pas appelés Bodhisattvas ; ils sont appelés *Utpannasattvas*. Et pourquoi cela ? Parce qu'ils adhèrent à l'idée de production, de pensée et de Bodhi. »

Et encore : « La Bodhi est non caractérisée, étant exempte de la nature de caractère. Ce qui comprend ainsi, on l'appelle Bodhi et non pas comme [les ignorants] disent. Ô Suvikrāntavikrāmin, on dit « Bodhisattva » en raison de l'intelligence de ces principes. Quiconque, ô Suvikrāntavikrāmin, ne connaissant pas, ne comprenant pas ce principe, pense de lui-même : « Bodhisattva, Bodhisattva, » celui-là est loin de la terre du Bodhisattva, loin des principes du Bodhisattva. Et, par le nom de Bodhisattva, il trompe les mondes des dieux, des hommes et des Asuras. Ô Suvikrāntavikrāmin, s'il devient Bodhisattva par la seule prononciation de ce [mot], si par suite toutes les créatures même deviennent Bodhisattvas, cela, ô Suvikrāntavikrāmin, n'est pas même pur acte de parole, de même que « terre de Bodhisattva » [n'est pas même un mot] » (1).

(16.1) Ayant acquis la pensée d'illumination définie ci-dessus, [le saint], dans cette [terre], non seulement ne peut être désigné que du nom de Bodhisattva, mais en outre :

6. « Il est né dans la famille des Tathāgatas et le triple lien est totalement brisé pour lui ; étant Bodhisattva, il manifeste une joie extrême ; il serait capable d'ébranler cent univers » (2).

(1) Traduction conjecturale. Voici la traduction littérale du tibétain : *tadvacanamātreṇa bodhisattvo bhavet, tataḥ sarvasattvā api bodhisattvā bhaveyur, etad vākkarmamātraṁ nāsti tadyathā bodhisattvabhūmir ity ādi.*

(2) L'original sanscrit nous est connu par une citation d'un commentaire de la Nāmasaṁgīti (ad 127) : tathā coktaṁ Candrakīrtinā :

jātaḥ kule bhavati caiṣa tathāgatānāṁ
saṁyojanatrayam api kṣatam asya sarvam /
modaṁ bibharti ca paraṁ sa hi bodhisattvaḥ
syāl lokadhātuçatake parijātaçaktiḥ //

Ms. moham .... °çatakaṁ parajāta°.

Comme il dépasse toutes les terres des hommes ordinaires, des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas, et qu'il est né dans le chemin qui conduit à la *Samantaprabhā* ou terre des Tathāgatas (1), le Bodhisattva est né dans la famille des Tathāgatas (2).

Comme il voit alors, d'une façon immédiate, le néant de l'individu (3), il est délivré des trois liens, à savoir de l'hérésie du moi, du doute et de la confiance dans les pratiques (4); ces liens, en effet, ne se reproduiront plus [pour lui]. C'est l'intuition de la réalité (5), et non point un autre principe, qui détruit l'hérésie du moi issue de la supposition du moi (6), et aussi la possibilité de marcher dans un mauvais chemin en raison du doute (7).

Comme il est entré dans la prédestination (8), il acquiert les qualités qui ont cette transformation pour cause, et, délivré des défauts incompatibles avec la terre [d'un Bodhisattva], il naît dans une excellence de joie extraordinaire. Par la surabondance de la joie, ce Bodhisattva manifeste une prééminence de joie.

Parce que la joie est excellemment noble (9), cette terre reçoit le nom de Joyeuse.

Et [le Bodhisattva qui l'occupe] est capable d'ébranler cent univers (10).

---

(1) Mahāvyutpatti, 3.

(2) Comparer Bodhiçaryāvatāra, iii, 25.

(3) *pudgalanairātmya*, voir p. 268, n. 1. — « d'une façon immédiate » *pratyakṣa*.

(4) *satkāyadṛṣṭi*, *vicikitsā*, *çīlavrataparāmarça*.

(5) *tattvadarçana*.

(6) *ātmasamāropa*.

(7) Traduction conjecturale.

(8) *niyāmāvakrānti*, c'est-à-dire, dans le langage du Petit Véhicule, *āryamārgāvatāraṇa* (Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 290 b 3). — Il s'agit ici de l'entrée dans une *niyatabhūmi*, dans une terre à proprement parler, où l'on est sûr du salut et du progrès, par opposition aux stades préliminaires comme sont la *gotrabhūmi* et l'*adhimokṣacaryābhūmi* (Voir ci-dessus p. 262, n. 7 et Sūtrālaṁkāra iii, 6, xii, 19, xix, 38).

(9) *ārya*.

(10) Ceci indique la possession des pouvoirs surnaturels, contempler les Bouddhas, etc. Le nombre des univers ébranlés va croissant dans les terres supérieures, 100, 100,000 etc.

7. « Passant de terre en terre (1), il ira en montant ; en ce moment, pour lui, les chemins des mauvaises destinées sont tous détruits ; en ce moment, pour lui, les terres des hommes ordinaires sont toutes détruites ; comme sur l'Arya du huitième rang (2), ainsi est-il enseigné sur son compte ».

En raison de la méditation des principes tels qu'il les a pénétrés (3), en raison du grand effort pour passer dans la deuxième terre et les suivantes, passant de terre en terre, il ira en montant. En résumé, de même que le noble Srotaāpanna (4), par l'intelligence des nobles principes qui lui sont appropriés, est délivré de défauts et acquiert des qualités, de même [l'auteur] explique clairement, par l'exemple du Srotaāpanna, que ce Bodhisattva, par l'intelligence de [sa] terre (5), acquiert les qualités appropriées et détruit les défauts.

(17.16) Le Bodhisattva,

8. « bien que placé seulement dans la première vision de la pensée de la parfaite illumination, domine dans sa grandeur, par son mérite, les Pratyekabuddhas et aussi les [saints] nés de la parole du roi des Munis. »

Ceci est une nouvelle excellence [de la première terre].

L'Āryamaitreyavimokṣa (6) s'exprime dans ce sens : « De même, ô fils de famille, le fils d'un roi, peu de temps après sa naissance, étant revêtu des marques d'un roi, surpasse toute la troupe des ministres, malgré leur âge, en vertu de la majesté de sa race ; de même le Bodhisattva débutant (7), peu de temps après

(1) Comparer Mahāvyutpatti 245, 465-6, bhūmyākramaṇam, bhūmer bhūmyantarasaṁkramaṇam.

(2) *hphags-pa brgyad-pa* = *aṣṭamaka ārya*, c'est-à-dire, croyons-nous, le Çrāvaka de l'*aṣṭamakabhūmi* (Mahāvyutpatti 50.3), de la huitième terre en commençant par le haut ; le plus humble des Āryapudgalas ou *srotaāpatti phalapratipannaka* (Comp. Dharmasaṁgraha CII).

(3) yathānubuddhadharmabhāvanā.

(4) L'édition noire ajoute « et les suivants ». — On ne voit pas comment le Srotaāpanna peut être le huitième Ārya.

(5) Chacune des « terres » est un aspect du « savoir ».

(6) Voir un autre extrait du même Sūtra traitant du même point de doctrine, Çikṣāsamuccaya, 9.8 (= Bodhicaryāvatārapañjikā 25.13).

(7) ādikarmika.

avoir produit la pensée d'illumination, comme il est né dans la famille de ce roi de la Loi qu'est le Tathāgata, surpasse, en vertu de la pensée d'illumination et de la compassion, tous les Çrāvakas et Pratyekabuddhas qui pratiquent la vie religieuse depuis longtemps. De même, ô fils de famille, que chez le petit du grand roi des Garuḍas, peu de temps après sa naissance, existent des qualités, force du vent des ailes, pureté parfaite de l'œil, qui ne se rencontrent chez aucun autre oiseau même adulte ; de même chez le Bodhisattva qui a produit la première pensée d'illumination, qui, petit du grand roi des Garuḍas, est né dans la lignée de la race de ce grand roi des Garuḍas qu'est le Tathāgata, existent des qualités, héroïsme par la force des ailes qui produisent la pensée de l'Omniscience, et, pour l'œil, pureté parfaite d'intention ; qualités qui ne se rencontrent chez aucun Çrāvaka ayant renoncé au monde depuis cent mille millénaires, ni chez aucun Pratyekabuddha », et le reste (1).

8d. « Mais, dans la [terre nommée] Dūraṁgamā, il les domine aussi par l'intelligence » (2). (19.1)

C'est ce qu'enseigne aussi l'Aryadaçabhūmika (3) : « De même,

(1) Voir Çikṣāsamuccaya, $6._{12}$, la comparaison du Bodhisattva encore ignorant et du *kalaviṅka* encore dans l'œuf.

(2) *dūraṁgamāyāṁ tu dhiyādhika.*

Cette ligne est citée dans la Madhyamakavṛtti, p. $353._1$.

(3) Ce passage correspond au Daçabhūmīçvara, Ms. Burn. fol. 82 a et au fragment Bendall viii a 5 :

tadyathāpi nāma bhavanto [1] jinaputrā rājakulaprasūto rājaputro rājalakṣaṇasamanvāgato jātamātra eva sarvam āmātyagaṇam [2] abhibhavati rājādhipatyena, na punaḥ svabuddhivicāreṇa . yadā punaḥ sa saṁvṛddho bhavati, tadā svabuddhibalādhānataḥ sarvāmātyakriyām atikrānto [3] bhavati . evam eva bho jinaputrā bodhisattvaḥ saha cittotpādena sarvaçrāvakapratyekabuddhān abhibhavaty [4] adhyāçayamāhātmyena, na punaḥ svabuddhivicāreṇa . asyāṁ [5] tu saptamyāṁ bodhisattvabhūmau sthito bodhisattvaḥ [6] svaviṣayajñānaviçeṣamāhātmyāvasthitatvāt sarvaçrāvakapratyekabuddhakriyām atikrānto bhavati.

[1] Bendall : bho. — [2] Paris : sarvāmātya°.
[3] Bendall : sarvam (?) amātyakriyām ati° ; Paris : sarvāmātyakriyāsamati°. — [4] Bendall °ti a°. — [5] Paris : asyām s°.
[6] Paris : svaviṣayajñānāvasthitatvāt.

ô fils du Victorieux, le fils d'un roi, né dans une famille royale et revêtu des marques royales, surpasse dès sa naissance, par la souveraineté royale, toute la troupe des ministres, mais non pas par l'exercice de son intelligence propre ; mais, lorsqu'il est adulte, ayant réalisé la force de son intelligence propre, il dépasse infiniment toute l'activité des ministres. De même, ô fils du Victorieux, le Bodhisattva, aussitôt produit-il la pensée [d'illumination], surpasse, par la grandeur de son intention, tous les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas, mais non pas par l'exercice de son intelligence propre ; mais, quand il est placé dans cette septième terre du Bodhisattva, le Bodhisattva, résidant dans la grandeur de la connaissance de son domaine propre, surpasse infiniment toute l'activité des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas ».

C'est donc seulement à partir de la [terre] Dūraṁgamā que le Bodhisattva, réalisant la force de son intelligence propre, surpasse les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas ; il n'en est pas de même dans les terres inférieures. Telle est la doctrine.

(19.17) (1) Le texte sacré qui précède établit clairement que les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas possèdent, eux aussi, la connaissance de la non réalité substantielle de tous les principes (2) ; s'il en était autrement, par le fait qu'ils seraient dépourvus de l'intelligence (3) de la non réalité substantielle de toutes choses, ils seraient, comme les saints mondains (4), surpassés par le Bodhisattva même qui n'a produit que la première pensée [d'illumination], et cela même au point de vue de l'exercice de son intelligence propre ; semblables au non-bouddhistes (5), ils n'auraient rejeté aucun des attache-

---

(1) L'auteur profite de ce parallèle entre les Bodhisattvas et les saints du Petit Véhicule pour montrer que, quoi qu'en disent les théoriciens du Hīnayāna et Bhāvaviveka, les anciens Sūtras enseignent, tout comme les livres du Mahāyāna, le double néant : *pudgalanairātmya* (°*çūnyatā*), inexistence d'une âme ou d'un moi ; *dharma*°, *skandhanairātmya* (°*çūnyatā*), inexistence en soi des prétendus éléments du *pudgala*. — Voir le système de Bhāvaviveka, Madhyamakavṛtti, 351.15.

(2) *sarvadharma-svabhāva-abhāva.*

(3) *parijñāna.*

(4) *laukikavītarāga* (Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 264 a).

(5) *bāhyavat.* — C'est seulement par le Noble Chemin qu'on abandonne définitivement la souillure des passions, et non pas par les méditations mondaines ou naturelles (*laukika*). — Voir ci-dessus p. 262, n. 3.

ments des trois sphères du monde (1). Plongés dans l'erreur par l'adhésion à l'essence réelle de la matière et des autres [éléments] (2) ils ne réaliseraient même pas le néant de l'individu (3), et cela, par le fait même qu'ils admettent les éléments (4) qui sont la cause de [l'idée et de] la dénomination de « moi » (5).

C'est ce qui est expliqué dans la Ratnāvalī : (20.8)

« Aussi longtemps qu'on croit aux éléments, aussi longtemps on croit à son « moi » ; aussi longtemps qu'on croit à son « moi », on agit, et de l'acte s'ensuit la renaissance ».

« Ne présentant, au cours des temps, ni commencement, ni fin, ni milieu (6), le cercle des existences, semblable au cercle formé par un tison, tourne par la causalité mutuelle ».

« Quand on reconnaît qu'à aucun moment de la durée il n'existe par soi, par autrui, par soi et autrui, l'idée de « mon moi » disparaît ; par suite aussi l'acte et la naissance ».

Et encore :

« De même que l'œil, par illusion, perçoit le cercle formé par le tison, de même les sens perçoivent les objets actuels ».

« On définit les sens et les objets des sens comme ayant pour substance (7) les [grands] éléments (8) ; mais ceux-ci, pris séparément, n'existent pas (9) ; donc les [sens et les objets] n'existent pas en réalité ».

« Si les [grands] éléments, pris séparément, isolément, [existaient], il y aurait du feu sans combustible ; mêlés, ils seront sans caractères. Et la même conclusion vaut pour le reste » (10).

---

(1) *tri-dhātv-avacara-anuçaya.*
(2) *rūpādayaḥ skandhāḥ.*
(3) *pudgalanairātmya.*
(4) *skandha.*
(5) *ātmaprajñapti.*
(6) Traduction conjecturale.
(7) *svabhāva.*
(8) *mahābhūta*, eau, feu, etc.
(9) ou « ne sont pas objets » (*don-med*) ; mais voir la stance suivante. Dans l'Ālambanaparīkṣā, Dignāga démontre par la même méthode l'inexistence des atomes et des composés d'atomes.
(10) C'est à dire, croyons-nous, pour les autres éléments (*skandha*) ; les « grands éléments », eau, feu, etc., constituent l'élément matière (*rūpa*).

« De la sorte, les [grands] éléments, même considérés sous deux aspects, [isolés ou mêlés], n'existent pas ; donc leur mélange n'existe pas, par suite de l'inexistence des composants ; donc, en réalité, la matière (1) n'existe pas ».

« La connaissance, la sensation émotive, la faculté de dénomination, les dispositions morales (2), prises isolément en elles-mêmes, n'existent pas ; donc elles n'existent pas en réalité vraie ».

« De même qu'on attache l'idée positive de bonheur à la guérison (3) de la souffrance ; de même on attache l'idée de souffrance à la destruction du bonheur ».

« De la sorte, en raison de la non-substantialité [du bonheur et de la souffrance], sont abandonnées la soif de l'acquisition du bonheur, la soif de l'exemption de la souffrance : par conséquent, celui qui voit ainsi est délivré ».

« Mais, dira-t-on, quel est le principe qui voit [ainsi] ? — Du point de vue des apparences, on l'appelle « pensée » ; mais il n'existe pas de pensée sans les « succédanés de la pensée » (4) ; [ceux-ci] n'existent pas, donc nous tenons la pensée pour inexistante ».

« Quand donc elle connaît ainsi le monde tel qu'il est, c'est-à-dire dépourvu de réalité, ne se fixant, ne s'appuyant sur rien, elle s'éteint comme un feu non entretenu ».

(21.14) Mais, dira-t-on, une semblable intuition (5) de la non-réalité substantielle n'appartient qu'aux seuls Bodhisattvas ? — C'est une erreur, car c'est au sujet des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas que sont dites les stances ci-dessus. — Comment le savez-vous ? dira-t-on. — Parce que, aussitôt après, il est dit au sujet des Bodhisattvas :

« Mais quand le Bodhisattva voit ainsi, il désire fermement l'illumination ; bien plus, par compassion, il continue à renaître jusqu'à l'obtention de l'illumination ».

---

(1) *rūpa*.

(2) *vijñānam, vedanā, saṁjñā, saṁskārāḥ*.

(3) *pratividhāna* ; voir ci-dessous p. 273, notes 4 et 8.

(4) *sems-hbyuṅ* = *caitta* ; ces « produits de la pensée » sont notamment la sensation agréable, désagréable, etc., dont l'auteur a établi la non-existence.

(5) *darçana*.

D'ailleurs, dans les Sūtras même qui enseignent le chemin des Çrāvakas, on trouve des passages comme celui-ci :

« La matière est semblable à un flocon d'écume ; la sensation émotive à une bulle dans l'eau ; la dénomination à un mirage, les dispositions morales au bananier ; la connaissance à une magie : ainsi l'a déclaré le neveu du soleil ». (1)

Les termes de comparaison, flocon d'écume, bulle, mirage, bananier, magie, etc., constituent l'examen critique des *saṁskāras*, exposé en vue de l'abandon, par les Çrāvakas, de l'obscurcissement passionnel.

Ce point est enseigné par [Nāgārjuna,] notre maître, quand il dit: (22.8)

« Le Grand Véhicule enseigne la non-naissance, l'autre [Véhicule] la destruction ; c'est la même vacuité dans le sens de destruction et de non-naissance ; il faut la supporter ». (2)

Et encore :

« Dans le Kātyāyanāvavāda, le Bienheureux, qui sait ce que c'est que l'existence et la non-existence, a défendu d'affirmer et de nier l'existence ». (3)

Mais, pensera-t-on, si le Véhicule des Çrāvakas enseigne le (22.15)
néant des éléments (4), la doctrine du Grand Véhicule devient inutile ? — Semblable opinion est contredite par le raisonnement et par l'Écriture. En effet, la doctrine du Grand Véhicule n'enseigne pas seulement le néant des éléments, mais encore les terres des Bodhisattvas, les vertus transcendantes (*pāramitās*), les résolutions (5), la grande compassion, etc. ; mais encore l'application (6) [du mérite à l'illumination], les deux équipements [de mérite et de savoir] (7) et la nature incompréhensible du *dharma* (8).

---

(1) Voir Saṁyuttanikāya III, p. 142. Ces lignes sont citées Madhyamakavṛtti, p. 41.

(2) Traduction conjecturale. — La « patience » se dit de l'adhésion à une vérité dure à supporter (*dharmanidhyānakṣānti*).

(3) Madhyamakaçāstra xv. 7, Madhyamakavṛtti, 269.5.
Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /
pratiṣiddhaṁ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā //
Comparer Samyuttanikāya II, p. 17.

(4) *dharmanairātmya*.

(5) *praṇidhāna*, voir p. 261 ad finem.

(6) *pariṇāmanā*, voir p. 278, n. 3.

(7) Voir ci-dessous, chap. iii, 12.

(8) *acintyadharmatā*.

C'est dans ce sens que s'exprime la Ratnāvalī :

« Le Véhicule des Çrāvakas ne parle ni des résolutions du Bodhisattva, ni de la carrière [de l'illumination], ni de l'application [du mérite], — ni, à plus forte raison, du Bodhisattva » (1).

« [Le Bienheureux] n'a pas enseigné dans les Sūtras l'utilité qui réside dans la carrière de l'illumination (2) ; il l'a enseignée dans le Grand Véhicule : c'est pourquoi les sages s'attachent à ce [Véhicule] ».

(23.8) D'ailleurs, l'enseignement du Grand Véhicule est justifié en vue d'une claire explication du néant des éléments dont un exposé étendu était nécessaire ; tandis que, dans le Véhicule des Çrāvakas, le néant des éléments n'est traité qu'en résumé et indirectement.

C'est ce que dit notre Maître :

« Vous avez dit qu'il n'y a pas de délivrance sans l'intelligence de l'absence de marques (3), et c'est pourquoi vous avez enseigné cette doctrine au complet dans le Grand Véhicule (4) ».

(23.15) Mais c'en est assez, car ceux dont l'esprit n'est pas troublé, pourront, d'après ce qui précède, saisir d'eux-mêmes la vérité sur ce point. Revenons à notre sujet.

9 a. « Pendant cette période (5) ce qui prédomine dans ce [Bodhisattva], c'est la charité (6), cause première de l'illumination des parfaits Bouddhas ».

Dans le Bodhisattva qui est parvenu à la terre Pramuditā, parmi les dix [vertus trancendantes], charité (6), moralité, patience, énergie, recueillement, science, moyen, résolution, force, savoir, c'est la vertu transcendante de charité qui prédomine ; mais les autres ne sont pas absentes. Et cette charité est la cause première de l'omniscience.

---

(1) ou bien : « .... comment y aurait-il un Bodhisattva ? », *bodhisattvaḥ kuto bhavet.* — (2) *bodhicaryā.*

(3) *ānimittam;* suppléez *çūnyatā* et *apraṇihitam*, les deux autres *vimokṣas*, ci-dessus, p. 256, n. 4.

(4) Nāgārjuna s'adresse à Bhagavat. — Plusieurs stances empruntées au même ouvrage, non identifié, sont citées ci-dessous et dans la Madhyamakavṛtti.

(5) *tadā*, dans la première terre. (6) *dāna*, don, aumône, charité.

9 b. « [La charité,] qui, par le zèle (1) [du Bodhisattva] pour le don même de sa propre chair, est l'indice des [qualités] qui ne sont pas qualifiées à se manifester [dans la première terre] ».

Pendant cette période, les qualités du Bodhisattva, intelligence (2) etc, qui ne sont pas qualifiées à se manifester, sont clairement induites [de la charité] au moyen du raisonnement inductif qui a pour caractère de faire voir (3) les choses [cachées] internes ou externes ; de même que de la fumée, etc., on connaît l'existence du feu, etc.

De même que la charité est, pour les Bodhisattvas, la cause première de la condition de Bouddha et l'indice de leurs qualités non évidentes, de même pour les hommes ordinaires, pour les Çrāvakas et les Pratyekabuddhas, elle est la cause de la suppression (4) de la souffrance et de l'acquisition de la béatitude définitive (5). L'auteur s'exprime ainsi : (24.12)

10. « Tous les hommes désirent le bonheur, et, pour les hommes, il n'est pas de bonheur sans la jouissance. Sachant que la jouissance est produite par le don, le Muni prêche d'abord le don ».

Les créatures, (6) attribuant par erreur une continuité substantielle à la réunion des causes dont procède le « bonheur de l'existence » (7) qui n'est que le palliatif (8) de la souffrance, l'antidote (9) de la faim, de la soif, de la maladie, du froid, etc., — s'attachent à l'extrême à la suppression des misères (10) [de l'existence] laquelle n'est pas un bonheur positif. Le bonheur des [créatures] éprises d'un semblable bonheur, consistant seulement dans le

---

(1) *ādara.*
(2) *rtogs-pa ;* voir ci-dessus p. 252, n. 6.
(3) Traduction conjecturale et reposant sur la correction de *stoṅ* en *ston.*
(4) *pratividhāna.*
(5) *ātyantika sukha.*
(6) Traduction conjecturale ; la syntaxe est obscure.
(7) *bhavasukha.*
(8) *pratividhāna.*
(9) *pratipakṣa.*
(10) *upadrava.*

palliatif de la souffrance, réside dans la jouissance des objets désirés, antidote de la souffrance, et on constate qu'il ne peut se produire sans la jouissance, laquelle est faite de confusion (1). Or ces objets, causes du palliatif de la souffrance, Bhagavat sait qu'ils manquent à ceux qui n'ont pas accumulé les bonnes actions matérielles qui découlent de la charité ; c'est pourquoi, connaissant les dispositions de toute créature sans exception, il prêche d'abord la charité avant de prêcher la moralité et les autres [vertus].

(25.14) L'auteur montre maintenant la grandeur de la charité, en conformité avec ses actes, même quand la créature qui donne n'y est pas conforme :

11. « Même pour les créatures dépourvues de compassion, brutales, appliquées à leur intérêt propre, découlent du don les jouissances désirées, causes de l'apaisement de la souffrance ».

Ceux qui, semblables à des trafiquants, désirant une très grande fortune comme fruit de l'abandon d'une très petite somme, réclamant beaucoup plus qu'on ne réclame d'eux (2), vénèrent le désir du don (3) ; ceux-là ne développent pas, comme les fils du Sugata, l'allégresse (4) du désir du don exempt de l'attente du fruit de la charité et entièrement dirigé par la compassion, — mais cependant, obtenant cette lumière de ne plus critiquer [le don] mais d'en apprécier seulement les qualités (5), le don est pour eux cause de l'apaisement de la souffrance, car il triomphe des souffrances corporelles et mentales, faim, soif, etc., au moyen de la surabondance des jouissances.

(26.11) Quand des créatures, quelles qu'elles soient, dépourvues de compassion, et en vue seulement de combattre la souffrance personnelle, vénèrent le désir de la charité,

12. « en outre, elles obtiendront bientôt de rencontrer quelque

---

(1) *viparyāsātmaka.* — La jouissance (*bhoga*, *upabhoga*) a pour principe la confusion entre *duḥkha* et *sukha*, *açuci et çuci*, *anitya* et *nitya*.

(2) Ils attendent plus de l'aumône que le mendiant n'attend d'eux.

(3) Traduction conjecturale. — Cette « vénération » *(ādara)* comporte le désir du don, voir p. 273, n. 1.

(4) *utsava*. (5) *guṇamātragrahaṇa*.

jour, à l'occasion de l'aumône, un saint bouddhiste (1) ; par suite, rompant la série des existences, elles arriveront à la paix, qui, [comme on voit], a le [don] pour cause ».

En effet, « les bons vont au devant du donneur vraiment charitable (2) », aussi celui qui aspire à donner entrera en contact avec un saint bouddhiste à l'occasion de l'aumône ; par ses instructions, il comprendra que l'existence est dépourvue de qualités ; il réalisera le Noble Chemin immaculé; par l'abandon de l'ignorance, apaisement de la souffrance, il abandonnera la série des existences, cette succession de naissances et de morts où il gravite depuis l'éternité ; il s'éteindra dans le complet *nirvāṇa* par le Véhicule des Çrāvakas et des Pratyekabuddhas.

C'est ainsi que, pour ceux qui ne sont pas des Bodhisattvas, la charité est la cause de l'obtention du bonheur temporel (3) et du bonheur du *nirvāṇa*.

13 a. « Ceux qui portent dans leur âme la promesse du salut de l'univers, obtiennent par la charité une félicité immédiate (5) ».

Ceux qui ne sont pas des Bodhisattvas ne jouissent pas, au (27.6)
moment de l'aumône, des fruits que nous avons dits ; aussi, les fruits de l'aumône n'étant pas immédiatement perceptibles, il arrive qu'ils n'entrent pas dans la charité ; mais les Bodhisattvas, au moment même de l'aumône, par le seul fait de satisfaire (6) les besoigneux (7), revêtent une allégresse supérieure à tous les fruits qu'on peut souhaiter de la charité : dans l'aumône même, ils jouissent du fruit de l'aumône. Par conséquent, c'est en tout temps qu'ils se réjouissent dans la charité.

Donc, d'après la démonstration qui précède,

13 c. « puisque compatissants et non-compatissants, »

---

(1) āryapuruṣa, sat [puruṣa], un Ārya, un Bodhisattva, et, dans le Petit Véhicule, les possesseurs des Fruits et les candidats aux Fruits.

(2) *dānātmaka*. — (3) *saṁsārasukha*.

(4) *pratijñā*. — (5) *apratihata*.

(6) *paritoṣa*.

(7) *arthin*.

tous trouvent dans la charité la cause du bonheur temporel et de la félicité suprême (1).

13 d. « par conséquent le sermon sur la charité (2) forme la base ».

(28.1) Mais dites-nous donc par une comparaison quelle est cette joie excellente que ressentent les Bodhisattvas en satisfaisant les besoigneux par la distribution des objets de jouissance, et en vertu de laquelle ils honorent toujours la charité ?

14. « Tel est le bonheur que ressent le fils du Victorieux à la pensée d'entendre ce mot : « donne », telle n'est pas la félicité que cause aux Bouddhas l'entrée dans la paix [du *nirvāṇa*]. Que dire [de la joie qu'il ressent] de l'abandon de tous les biens ? »

Quand seulement leur pensée s'arrête sur l'audition de ce mot « donne », prononcé par les besoigneux, les Bodhisattvas se figurent qu'on leur demande, et ressentent un bonheur toujours nouveau et qui l'emporte sur le bonheur même du *nirvāṇa*. Que dire [du bonheur] des [Bodhisattvas] quand ils satisfont la foule des besoigneux par l'abandon de tous leurs biens internes ou externes, [de leur corps et de leurs richesses] ?

Mais, dira-t-on, qu'est-ce qui peut empêcher que les Bodhisattvas, en abandonnant, comme vous dites, tout bien interne et externe, ne ressentent une souffrance corporelle ? — Il est impossible, répondrons-nous, qu'une souffrance corporelle se produise chez les magnanimes [Bodhisattvas], de même que quand on brise une chose inanimée.

Telle est, en effet, la doctrine de l'Āryagagaṇagañjasamādhi (3) : « Supposez par exemple une grande forêt de *çālas* et que quelqu'un y vienne couper un *çāla*. Les *çālas* qui restent ne pensent pas : « il est coupé, et nous ne sommes pas coupés » ; il n'y a chez eux ni attachement, ni répulsion ; ni imaginations, ni idées. Une semblable patience, c'est la patience épurée, suprême, semblable à l'espace, du Bodhisattva. »

---

(1) *abhyudaya*, *naiḥçreyasa*. — (2) *dānakathā*.

(3) Même texte, extrait du Gaganagañjasūtra dans Çikṣāsamuccaya, p. 272, 5-8. — Notre version supprime le mot *parikalpa*, ajoute l'épithète « épurée » (*pariçuddhā*) et construit : *yaivam bodhisattvasya kṣāntir iyam*.....

Et on lit aussi dans la Ratnāvalī :

« Il n'y a pas chez lui de souffrance corporelle ; et comment y aurait-il souffrance morale ? En vertu de la compassion, il est cher aux créatures ; en vertu de la compassion, il demeure longtemps [dans les existences] » (1).

Il n'est pas douteux, toutefois, que, chez le [Bodhisattva] qui (29.10) n'a pas atteint le stade de non-attachement (2), la rencontre d'objets en contradiction avec la persistance du corps ne produise la souffrance corporelle ; mais cette [douleur] est pour lui une raison de s'adonner davantage à l'activité utile aux créatures. L'auteur expose ce point en disant :

15. « Celui qui abandonne son corps aux mutilations, quand il apprécie d'expérience personnelle, par sa propre souffrance, les souffrances infernales et autres du prochain, s'applique aussitôt, avec un zèle accru, à supprimer ces souffrances. »

Quand, éprouvant sa propre souffrance, le Bodhisattva reconnaît que les créatures douloureuses, accablées dans leur corps des souffrances intolérables, ininterrompues, terribles de l'enfer, des matrices animales, du monde de Yama, sont revêtues d'une souffrance mille fois plus grande que la souffrance des mutilations de son corps, sans tenir compte de la souffrance des mutilations de son corps, il s'efforce aussitôt et davantage pour mettre un terme aux souffrances infernales et autres des créatures.

Nous avons vu ce que c'est que la charité ; l'auteur nous dit (30.7) [maintenant] ses subdivisions en tant que « vertu transcendante (3) ».

16 a. « La charité vide d'aumône, de receveur et de donneur, s'appelle vertu transcendante surnaturelle (4) ».

Dans le [mot *pāramitā*], *pāram* signifie l'autre bord de l'océan des existences, la qualité de Bouddha qui consiste dans l'abandon complet des obscurcissements de la passion et du connaissable (5).

(1) Comparer Bodhicaryāvatāra, vii, 27.
na duḥkhī tyaktapāpatvāt paṇḍitatvān na durmanāḥ /
tiṣṭhan parārthaṁ saṁsāre kṛpāluḥ kena khidyate //

(2) *vītarāgāvasthā* (?), dans la huitième terre (?).

(3) *pāramitā*. — (4) *lokottara*.

(5) *kleçāvaraṇa* et *jñeyāvaraṇa*.

Le mot *pāramitā*, c'est-à-dire « parvenu à l'autre bord » (*pāragata*), est formé par la non-suppression de la désinence casuelle, d'après la règle : « Il n'y a pas élision devant le second terme du composé » (1), ou bien, appartenant au groupe du type *pṛṣodara*, il présente la fin du second [terme] (2).

[Ce mot] se dit au propre au sujet de la science (*prajñā*) ; la charité, etc., sont des *pāramitās* par leur ressemblance avec la *pāramitā*.

La charité, quand, par une application excellente (3), elle est conditionnée de manière à parvenir à l'autre bord, obtient le nom de *pāramitā*. Et il en est de même pour la moralité et les autres [vertus] qui seront définies au cours de cet ouvrage.

(31.2) Cette charité qui est *pāramitā*, lorsqu'elle est exempte de la notion de l'aumône, du receveur et du donneur, est une *pāramitā* surnaturelle. C'est là l'enseignement de la Bhāgavatī Prajñāpāramitā, la non-notion (4) étant surnaturelle, la notion étant naturelle (5) parce qu'elle est constituée par la vérité pratique. Cette [*pāramitā* surnaturelle] ne peut être connue par ceux qui n'ont pas obtenu la qualité de Bodhisattva.

L'auteur poursuit :

16 b. « Quand il y a attachement à cette triade, la [charité] est dite " *pāramitā* naturelle " ».

---

(1) *alug uttarapade* (Pāṇ. vi. 3. 1). — On a *pāramitā* au lieu de *pāretā*.

(2) *pṛṣodarādīni* (Pāṇ. vi. 3. 109). — L'interprétation de ce passage est conjecturale, pour ne pas dire hasardée. Le tibétain semble correspondre à un original : *uttarasya antavattvena [vyava]sthāpyate*. Je comprends : « le mot *pāramitā* ne présente que la finale du second terme », soit, peut-être, *pāramitā* = *pāra-<gā>mitā*.

(3) ou « par une certaine application », *pariṇāmanāviçeṣāt*, c'est-à-dire, la charité est *pāramitā* quand on applique son mérite à la conquête de l'illumination pour le salut des êtres, en d'autres termes quand elle est précédée de la pensée d'illumination et parfumée de compassion. — C'est à ce passage du Madhyamakāvatāra que fait allusion un des commentaires de la Nāmasaṁgīti : ete dānādayaḥ saṁbodhicittapūrvakāḥ sarvasattveṣu maitrāçayaparibhāvitāḥ pāramitānāma labhante. tāḥ punar laukikā lokottarāç ca : tatrānivāritātmādyupalambhā laukikā, lokottarāç ca skandhādiṣv anātmādyadhimokṣapravṛttās tattvādhigamaparibhāvitāç ca. etac cāha Madhyamakāvatāre Candrakīrtiḥ.

(4) *dmigs-pa* = *ālambana*, *upalambha*.

(5) *laukika*, mondaine.

Cette même charité, quand il y a notion de la triade, est appelée *pāramitā* naturelle.

Maintenant, pour montrer par répétition la surabondance des qualités de cette espèce de savoir qui constitue la terre ci-dessus décrite, l'auteur dit :

17. « Telle, installée dans l'esprit du fils du Victorieux, revêtant dans ce bon réceptacle un éclat aimable, triomphe cette *Muditā* (1), chassant toutes les ténèbres épaisses, comme fait la pierre de lune » (2).

Le mot « telle » indique les caractères exposés ci-dessus. *Muditā* fait résonner le nom de la terre. « triomphe » c'est-à-dire défait définitivement tous les [éléments] contraires. Cette [*muditā*], résidant dans l'esprit du fils du Victorieux qui a pour nature le savoir, entre en activité (3) : la terre Pramuditā écarte, de la façon qui a été expliquée, toutes les obscurités épaisses et triomphe. Et pour illustrer ceci par un exemple, l'auteur ajoute : « comme la pierre de lune ».

FIN DE LA PREMIÈRE
PRODUCTION DE PENSÉE APPELÉE JOYEUSE.

---

(1) *muditā* = joie = *pramuditā* « joyeuse », première terre du Bodhisattva.

(2) *candrakāntā*.

(3) *uttiṣṭhate* (?)

[CHAPITRE II

La terre Vimalā ou deuxième production de la pensée d'illumination.]

(32.13) L'auteur a exposé la première production de pensée du Bodhisattva ; maintenant, il traite de la seconde et s'exprime ainsi :

1 a. « Possédant les pures qualités de la plénitude de la moralité, le [Bodhisattva], même en rêve, abandonne la souillure de l'immoralité ».

Les diverses espèces du savoir qui porte (1) le nom de « terre » ont toutes la même nature ; aussi l'auteur explique-t-il le caractère propre de la deuxième production de pensée et des suivantes, par l'éminence des qualités, vertu transcendante de moralité et les suivantes, qui en sont inséparables (2).

Moralité, ou *çīla*, soit parce qu'elle est froide (3), apaisant le feu du remords de la pensée par la résistance aux passions et la non-production du péché (4), soit parce que, étant cause de bonheur, elle est prise comme point d'appui (5) par les bons.

---

(1) ou « qui portent..... »

(2) Littéralement : *tadavinābhūtaçīlapāramitādiguṇaprakarṣād eva* ...... Le sens paraît être : les diverses terres ou « productions de pensée d'illumination » comportent les mêmes éléments ; elles sont diversifiées par la prééminence que chacune des vertus acquiert dans chacune d'elles, la charité dans la première, la moralité dans la seconde, etc. Mais toutes les vertus existent, au moins en germe, dans la « terre » du Bodhisattva, dans la production de pensée d'illumination, quelle qu'elle soit.

(3) *çītala*.

(4) Traduction conjecturale. *dan-du len-pa*, d'après les lexiques, signifie « to comply with [passions], to yield to [passions] » ; mais aussi (Schmidt critiqué par Jäschke) « sich anheischig machen ». Il semble qu'on puisse comprendre *ni-grah*. — Les lexiques donnent l'équivalence *yid bcags pa* = *vipratisāra*, *kaukṛtya*, *vilekha*.

(5) *āçri* ou *āçī*.

La moralité a pour caractère les sept abandons (1). (33.4)

Il y a trois choses : l'absence de concupiscence, l'absence de haine, la vue correcte, qui sont « productrices » (2) [de moralité]. C'est pourquoi, pour rendre compte de la moralité accompagnée de [ses] « producteurs », on expose les dix chemins de l'action.

Par plénitude de la moralité (3) on entend « excellence de la moralité (4) ». Pures qualités (5), c'est-à-dire « très pures qualités (6) ». En d'autres termes, « plénitude de moralité parfaitement pure ». En raison de la parfaite pureté (7) de ses qualités, la moralité est excessivement noble (8).

Etant en possession de cette [moralité], le Bodhisattva, même en rêve, n'est pas souillé par les souillures de l'immoralité (9).

Mais, dira-t-on, comment deviennent parfaitement pures les (33.14)
qualités de la plénitude de la moralité ? — Le Bodhisattva, entrant dans la deuxième terre du Bodhisattva,

1 c-d. « par la pureté des démarches du corps, de la voix et de l'esprit, accumule en même temps les dix bons chemins de l'action. »

Ainsi qu'il est dit dans la « Deuxième terre du Bodhisattva » (10) : « Ô fils du Victorieux, le Bodhisattva placé dans la terre du Bodhisattva [nommée] la Pure, est naturellement revêtu des dix bons chemins de l'action. Quels sont ces dix chemins ? Il s'abstient

---

(1) *prahāṇa* ou *virati*. — S'agit-il de l'abandon de sept *saṁyojanas* ou de sept *anuçayas*, comme Aṅguttaranikāya, IV, p. 7, p. 24 ? Il y a huit prahāṇas, Majjhima I, 360.

(2) *samutthāpaka* (voir Madhyamakavṛtti, p. 308, pour l'équivalence). — Il s'agit des trois *kuçalamūla*.

(3) *çīlasaṁpad*.

(4) *çīlaprabhūtatā* (?)

(5) *çuddhaguṇa*.

(6) *viçuddhaguṇa*.

(7) *pariçuddha*.

(8) ou « prend une grande élévation ».

(9) *dauḥçīlya*.

(10) J'ai sous les yeux les fragments, souvent peu lisibles, du Daçabhūmaka (Fragments Bendall) et le Daçabhūmīçvara, Ms. Dev. 126, fol. 23 b et suivants. — Comparer Brahmajālasutta, 1. 1. 8 ; Sumaṅgalavil. p. 69.

du meurtre ; il a déposé bâton, épée, hostilité ; il a honte [du meurtre] ; affectionné, il est compatissant pour le bien et le bonheur de tous les êtres vivants ; sa pensée est tendre ; même en imagination, il ne fait pas de mal aux vivants : à plus forte raison n'inflige-t-il pas des injures corporelles (1), avec préméditation (2), aux autres créatures qu'il sait être des créatures.

Il s'abstient de prendre ce qui n'est pas donné, satisfait de ce qu'il a, compassionné (3), ne désirant pas ce que les autres ont ; considérant comme biens d'autrui les biens qui sont en possession d'autrui, il ne prend pas, avec une pensée de vol (4), même une feuille ou un brin d'herbe qu'on ne lui donne pas, à plus forte raison d'autres choses nécessaires à l'existence.

Il s'abstient de l'amour défendu, satisfait de son épouse, ne désirant pas les épouses des autres. Pour les épouses d'autrui, femmes en la possession d'autrui, pour celles qui sont sous la tutelle d'un clan, de l'étendard ou de la religion (5), il ne forme pas de convoitise. Que dire de l'union charnelle ou d'une déclaration d'amour ? (6)

Il s'abstient du mensonge (7), véridique, disant ce qui est, disant au moment voulu, faisant comme il dit [qu'il fera] ; enfin, même en rêve, s'arrêtant à vue, inclination, opinion, avis (8), il ne dit pas.

---

(1) *audarikakāyaviheṭhayā.*

(2) *saṁcintya.*

(3) *compassionné* manque dans le sanscrit.

(4) *steyacittam upasthāpya.*

(5) *gotradhvajadharmarakṣitā ;* voir l'énumération de Mahāvyutpatti, 281, 251 et suiv. : pitṛrakṣitā, mātṛ°, bhrātṛ°, bhaginī°, çvaçura°, çvaçrū°, jñāti°, gotra° et 247 dhvajahūtā (?) — M. Ed. Müller me signale les *dasa itthio* et les *dasa bhariyāyo* de Vinaya, III, 139-140 (Oldenberg) ; il ajoute *gottarakkhitā* = protégée par le *gotra*, la famille ; *dhammarakkhitā* = protégée par ceux qui appartiennent à la même religion ; *dhajāhaṭā* (*dhvajahṛtā*) = *karamarānītā* = faite prisonnière en guerre (Trik. 2. 8. 63, Hem. Deç. ii, 15, Hār. 209, Pāiyal. 106).

(6) *dvīndriyasamāpatti*, *anaṅgavijñapti*, même formule Çikṣāsamuccaya 78, 13.

(7) *anṛtavacana.*

(8) Passage obscur : vinidhāya dṛṣṭiṁ kṣāntiṁ rucaṁ matiṁ prekṣāṁ [Dev. 126 prajñām] visaṁvadanābhiprāyo..... — Le tibétain semble omettre *mati*, traduit *prajñā* par *rab-tu-rtogs-pa* et *vinidhāya* par *bsgyur-te*, = altérer, traduire. — Comparer majjh. II. p. 43, l. 11.

une parole fausse avec l'intention de tromper ; à plus forte raison un mensonge prémédité (1).

Il s'abstient de la parole de scandale ; attaché à ne pas diviser, à ne pas blesser les créatures, il ne répète pas aux uns ce qu'il a entendu des autres pour irriter les uns, il ne répète pas aux autres ce qu'il a entendu des uns pour irriter les autres ; il ne divise pas ceux qui sont unis ; il n'excite pas ceux qui sont divisés (2) ; il ne dit pas, se plaisant dans la discorde, visant la discorde, une parole vraie ou fausse qui cause la discorde (3).

Il s'abstient de la parole injurieuse (4) ; il ne dit pas une parole de blâme (5), rude (6), amère pour autrui (7), critiquant autrui (8), grossière, impolie (9), [parole] d'invective ou tendant à l'invective (10), non exempte de défauts (11), déplaisante à l'oreille, prononcée par colère et mécontentement, non mélodieuse (12), antipathique (13), brûlant le cœur (14), affligeant l'esprit (15), menant à la perte l'âme d'autrui et la sienne (16). S'abstenant de semblable parole, il prononce une parole tendre, douce, plaisante à l'esprit, exempte de défauts (17), agréable à l'oreille, allant au cœur, cour-

---

(1) *samanvāhṛtya.*

(2) *na bhinnānām anupradānaṁ karoti.* — *sahitānām va anuppādātā :* « he lives as an encourager of those who are friends ».

(3) *vyagrakaraṇī.* — Voir p. 317, l. 11.

(4) Voir Mahāvyutpatti, 20.

(5) *garhaṇa.*

(6) *karkaça.*

(7) *parākaṭuka* (?)

(8) *parābhisaṁjananī* (?)

(9) *grāmyā pārthagjanakī* ; le Ms. Dev. a grāmyā apāryā.

(10) *anvakṣā*, *anvakṣapragbhārā*, « paroles dites à la figure ».

(11) Le tibétain porte *rdzun* = « fausse » ; le sanscrit *anelā* = désagréable. — Voir ci-dessous note 17.

(12) manque ici dans le sanscrit, (mi sñan-pa).

(13) *amanaāpā.*

(14) *hṛdayaparidahanī.*

(15) *manaḥsaṁtāpakarī.* — Le sanscrit ajoute *apriyā amanojñā.*

(16) *svaparasaṁtānavināçinī.*

(17) *nelā* (rdzun-du ma yin-pa). Le sens me paraît fixé par la position de ce mot avant *karṇasukha.* — L'explication de Buddhaghoṣa, Sumaṅgalavil. p. 75, Dialogues, p. 5, « blameless », et de M. E. Senart, Mahāvastu, I, p. 605, ad 314, 14 (*nela* = *neḷa* = *na* + *ela* pour *enas*). Il faut noter que Mahāvyutpatti, 20, 10, *anelā* (mi tshugs-pa), « not doing harm », est une des caractéristiques de la parole de Bouddha.

toise (1), agréable au cœur de la foule (2), sympathique à la foule, réjouissant l'esprit (3), réconfortant l'esprit (4), réjouissant l'âme d'autrui et la sienne : telle est sa parole.

Il s'abstient des discours inutiles (5) ; sa parole est *ad hoc* (6) ; il parle au moment voulu, dit les choses comme elles sont, dit des choses utiles, parle de la Loi, dit des choses logiques (7), parle d'après la règle de conduite ; son discours comporte une prudente habileté et des demandes faites à propos (8). Enfin, il s'abstient et persiste à s'abstenir (9) même de tout récit historique (10), à plus forte raison de la dissipation en parole (11).

Il est sans pensée de convoitise (12). Pour les biens d'autrui, les plaisirs d'autrui, les jouissances d'autrui (13), les objets (14) en possession d'autrui, il n'engendre pas de pensée de désir, il ne forme pas d'attachement, il n'a pas d'intention, il n'engendre pas de pensée d'attachement.

Il est sans pensée de malveillance ; pour toute créature, il a une pensée d'amitié, d'utilité (15), de compassion, de bonheur, de tendresse ; il a la pensée de rendre service à tous les hommes : donc

---

(1) Le sanscrit ajoute : *varnavispaṣṭā vijñeyā çravaṇīyā aniçritā.*

(2) *bahujana°.*

(3) *manaḥprahlādanakarī.*

(4) *manaaudbilyakarī*

(5) *sambhinnapralāpa* — Dev. 126 : *nānāpralāpa.*

(6) Littéralement : « parole de bonne réponse » (*supratikāravacana ?*) ; Dev. 126 porte : *parṣatpratihāryavacana ;* lacune dans le Ms. Bendall. Cette formule manque au pali.

(7) *nyāyavādin.* — Manque au pali.

(8) *vinayavādin, sanidhānavatīṁ vācaṁ bhāṣate kālena sāvadānām* (Dev. sāpadānām), — Pali : nidhānavatiṁ vācam bhāṣitā kālena sāpadesam pariyantavatim..... : « he speaks, and at the right time, words worthy to be laid up in one's heart, fitly illustrated, clearly divided ».

(9) *parihārya pariharati.* — La version tibétaine est peu claire comme syntaxe.

(10) *itihāsa.* — Voir Çikṣāmuccaya, 52, 18.

(11) *vāgvikṣepa.*

(12) *anabhidhyālu.*

(13) *parabhoga.*

(14) *vittopakaraṇa.*

(15) *hitacitta.*

toutes les pensées de colère, d'inimitié, de rancune, de dénigrement, de malveillance, d'hostilité (1), etc., il les abandonne, et il nourrit les pensées pénétrées d'amitié.

Il s'abstient de la vue fausse ; étant de vue correcte et placé dans le chemin correct (2), il est exempt des opinions erronées sur les pratiques religieuses et des diverses superstitions (3) ; il est de vue droite (4), sans ruse et artifice (5) ; son intention est fixée (6) sur le Bouddha, la loi et la congrégation. »

Les trois premiers bons chemins de l'acte sont accomplis par le corps ; les quatre suivants par la voix ; les trois derniers par l'esprit. — C'est ainsi que le [Bodhisattva] accumule en même temps les dix bons chemins de l'acte.

Mais, dira-t-on, le Bodhisattva qui a produit la première pensée (37.6)
n'accumule-t-il pas ces dix chemins de l'acte ? — Il les accumule sans doute, mais, toutefois

2 a-b. « quand il est entré dans cette [deuxième terre], tous les dix bons chemins de l'acte deviennent extrêmement purs ; »

et il n'en est pas de même pour le Bodhisattva qui a produit la première pensée.

2 c-d. Semblable à la lune d'automne, toujours parfaitement pur, il rayonne, éclatant de paix, par ces [chemins de l'acte].

Par « paix » on entend la contrainte des sens (7) ; par « éclatant », possédant un corps d'apparence lumineuse.

Mais la moralité fut-elle, de la sorte, parfaitement pure, (37.15)

---

(1) *krodha-upanāha-khila-mala-vyāpāda-pratigha.*

(2) *samyakpatha.*

(3) *kautukamaṅgalanānāprakārakuçīladṛṣṭivigata.* — Comparer Abhidharmakoçavyākhyā, 324 a : kautukamaṅgalatithimuhūrtanakṣatrādidṛṣṭi.

(4) *ṛjudṛṣṭi.*

(5) *açatho 'māyāvī.* — Voir Çikṣās, 53, 1.

(6) *°niyatāçayaḥ.*

(7) *indriyasaṁvara.*

3 a-b. « Si le [Bodhisattva] voit dans la pureté de la moralité quelque chose de réel, par le fait même, il n'est pas de pure moralité. »

C'est ce qu'enseigne l'Aryaratnakūṭa (1) : « Ô Kāçyapa, si quelque religieux est doué de moralité, est lié de la contrainte de la règle disciplinaire, possède la plénitude de la bonne conduite, voit un danger dans les plus petites fautes, pratique les points de précepte desquels il a fait vœu (2), devient participant à la pureté parfaite des actes corporels, vocaux et intellectuels, et qu'il soit partisan du « moi » : c'est là, ô Kāçyapa, le premier manquement à la moralité de celui qui possède la moralité (3) », et le reste, jusque : « En outre, ô Kāçyapa, si même quelque religieux a fait vœu des douze qualités ascétiques, et qu'il croie à un support (4) [des chemins de l'acte], qu'il réside dans la croyance au « moi » et au « mien » : c'est là, ô Kāçyapa, le quatrième manquement à la moralité. »

3 c-d. « Par conséquent il est toujours complètement exempt des démarches de l'idée de dualité relativement aux trois [supports de l'acte] ».

Il est exempt de l'idée de dualité, c'est-à-dire des idées d'existence et de non-existence, etc., relativement à ces trois [données] à la fois : les créatures à l'égard desquelles il y a abstention [du meurtre, etc.], l'abstention elle-même, l'être qui s'abstient.

(38.16) Ayant de la sorte et jusqu'ici parlé des Bodhisattvas qui sont revêtus de la moralité (5), voulant en outre montrer que, d'une

(1) Voir dans Çikṣāsamuccaya (52. 12, 54. 11, 146. 4, 148. 8) des extraits de ce sūtra traitant de points de doctrine analogues.

(2) Même phraséologie dans les sources palies, par exemple Majjhima, I. p. 36 : sampannasīlā sampannapātimokkhā pātimokkhasamvarasamvutā ācāragocarasampannā aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī samādāya sikkhatha sikkhāpadesu.

(3) prathamaṁ çīlavatprativarṇikaṁ dauḥçīlyam (?) — *prativarṇika* (entsprechend), dans les Lexx.

(4) *ālambanadṛṣṭika (?)* — croyant à la réalité du meurtrier, du meurtre, du tué, etc.

(5) *çīlasampad.*

manière générale, pour les non-Bodhisattvas (1), la moralité est chose beaucoup plus importante que la charité, etc., et qu'elle est le fondement de toutes les qualités (2), l'auteur s'exprime en ces termes :

4 a-b. « Les jouissances, qui procèdent de la charité, se produisent, fut-ce dans les mauvaises destinées, pour les hommes privés des pieds de la moralité (3) ».

C'est de la charité seule que naissent, pour les charitables (4) (39.4)
doués de moralité, des jouissances extrêmement élevées (5) dans les destinées humaines et divines. Mais les mêmes, manquant des pieds de la moralité, tombent dans les mauvaises destinées, renaissant parmi les damnés à court terme (6), les taureaux, les chevaux, les grands éléphants, les singes, les *nāgas*, etc., les *pretas* à pouvoir magique (7), etc., et c'est là qu'ils obtiennent les diverses sortes de jouissances (8). — Par conséquent,

4 c-d. « la masse des biens périssant en même temps que ce qui la produit, il n'y aura plus de jouissances dans l'avenir ».

Si quelqu'un, ayant semé une très petite quantité de semence, (39.14)
obtient une grande quantité de fruits, et, à nouveau, pour obtenir des fruits, sème une quantité de semence beaucoup plus grande [que la première fois] ; au temps convenable se produira pour lui, par une série ininterrompue d'accroissement, une grande quantité de fruits. Mais si quelqu'un, par stupidité, dilapidateur de ce qu'il

(1) *tadanya*.
(2) *guṇasampad*.
(3) *çīlapādavipanna (?)*. Sur la valeur de *pāda*, voir ci-dessous 310, n. 1.
(4) *dānātmaka*.
(5) ou « très nobles » : khyad-par-du hphyags-pa.
(6) *prādeçika*. — L'équivalence paraît certaine ; voir ci-dessous 43, n. 1. — On voit que, dans le Grand Véhicule, des enfers particuliers sont réservés, non seulement aux Bodhisattvas, mais encore aux « charitables » en général.
(7) *maharddhika*. — Les animaux énumérés s'opposent aux « petits animaux ».
(8) *nānābhogasampad (?)*

a fait, consomme les premières semences telles quelles, la masse des fruits étant perdue du même coup que ce qui les produit, d'où se produirait pour lui une récolte de fruits à venir ? De même, celui qui, par manque de moralité, consomme des jouissances hors de place (1), il ne fait pas, par stupidité, de nouvelles semailles ; il consomme entièrement ce qu'il avait semé auparavant ; donc, pour lui, la production de jouissances dans l'avenir est impossible.

(40.5) Non seulement la production des jouissances est presque impossible (2) pour celui auquel manquent les pieds de la moralité, mais encore, tombé dans les mauvaises destinées, il lui est presque impossible d'en sortir. C'est ce que l'auteur expose dans ces termes :

5. « Si, alors qu'il est son propre maître et placé dans une situation favorable, il ne se dompte pas lui-même, plus tard, tombé dans l'abîme infernal, livré au pouvoir d'autrui, comment pourra-t-il en sortir ? »

Si, alors qu'il n'est pas au pouvoir d'autrui, alors qu'il se trouve dans les destinées humaine, divine, etc., semblable à un héros libre d'entraves et placé dans des conditions d'égalité (3), volontairement il ne se dompte pas lui-même ; plus tard, semblable au héros chargé d'entraves qu'on précipite dans un abîme profond, tombé dans les mauvaises destinées, comment en sortira-t-il ? Donc, frappé [à mort par l'immoralité], il est voué aux mauvaises destinées. Et si, dans la suite, il lui arrive de naître parmi les hommes, il subira la double fructification [du péché] (4).

(41.1) Puisque, comme on vient de le voir, l'immoralité comporte une très grande masse d'inconvénients (5),

6 a-b. « Pour cette raison, le Victorieux, après avoir prêché la charité, a prêché la moralité (6) ».

---

(1) *asthāna.*

(2) *atidurlabha.*

(3) Allusion à un combat judiciaire (?)

(4) Voir p. 290, n. 1 et suiv.

(5) *atibahudoṣasthānam.*

(6) *çīlānugakathā.*

Pour cette raison, le [Bouddha qu'on appelle le] Victorieux parce qu'il a triomphé d'innombrables principes de péché, pour la sauvegarde (1) des qualités, charité, etc., a prêché la moralité immédiatement après avoir prêché la charité.

Parce que (41.8)

6 c-d. « les qualités se développant dans le champ de la moralité, la jouissance ne sera pas interrompue ».

La moralité est un champ parce qu'elle est le point d'appui de toutes les qualités. Dans ce [champ] se développent les qualités, charité, etc. ; se développe, par la succession ininterrompue et ascendante des causes et des effets, la moisson des fruits qui seront comestibles dans un temps éloigné. Il n'en est pas de même dans le cas contraire, [lorsque le champ de la moralité fait défaut].

Par conséquent et comme nous l'avons vu :

7. « Pour les hommes ordinaires, pour les [Çrāvakas] nés de la parole [du Bouddha], pour les prédestinés à l'illumination des Pratyekabuddhas, pour les fils du Bouddha, il n'y a pas, fors la moralité, d'autre cause de la félicité suprême et du bonheur temporel ».

A ce sujet on lit [dans un Sūtra] (2) : « Les dix mauvais chemins de l'acte, quand on les pratique et affectionne extrêmement, sont causes d'enfer ; médiocrement, cause de matrice animale ; faiblement, du monde de Yama (3). Le meurtre, d'abord, conduit en

---

(1) *avipraṇāça*.

(2) Dans le Daçabhūmaka (°bhūmīçvara), chapitre ii. — Comparer Aṅguttaranikāya, IV, p. 247, dont la phraséologie est très voisine : pāṇātipāto bhikkhave āsevito bhāvito bahulīkato nirayasaṁvattaniko tiracchānayonisaṁvattaniko pittivisayasaṁvattaniko. yo sabbalahuso pāṇātipātassa vipāko manussabhūtassa appāyukasaṁvattaniko hoti. — Les *vipākas* sont, dans l'ordre, bhogavyasana, sapatnavera, abhūtabbhakkhāna, bhedana, amanaāpasabda, anādeyavācā ; les péchés de l'esprit sont remplacés par le *surāpāna*.

(3) ime khalu punar daçākuçalāḥ karmapathā adhimātratvād āsevitā bhāvitā bahulīkṛtā nirayahetur, madhyatvāt tiryagyonihetur, mṛdutvād yamalokahetuḥ.

enfer, dans la matrice animale, dans le monde de Yama ; et si, par la suite, on vient à naître parmi les hommes, il produit une double fructification : vie courte, nombreuses maladies (1). Le vol conduit en enfer.... ; jusque : peu de jouissances, jouissances communes (2). L'amour défendu conduit en enfer... ; jusque : entourage n'inspirant pas la confiance, épouse infidèle (3). Le mensonge conduit en enfer .... ; jusque : nombreuses calomnies, contradiction d'autrui (4). La parole de scandale conduit en enfer... ; jusque : discorde avec son entourage, mauvais entourage (5). La parole injurieuse conduit en enfer.... ; jusque : entendre des [paroles] désagréables, être querellé (6). La parole inconsidérée conduit en enfer.... ; jusque : ne pas être cru, s'exprimer mal (7). La pensée de convoitise conduit en enfer.... ; jusque : dissatisfaction, grands désirs (8). La pensée de malveillance conduit en enfer....... ; jusque : désir du nuisible, mauvais traitements d'autrui (9). La vue fausse conduit en enfer, dans la matrice animale, dans le monde de Yama ; et si, par la suite, on vient à renaître parmi les hommes, elle produit une double fructification : mauvaises doctrines, artifice (10). — C'est ainsi que les dix mauvais chemins de l'acte accumulent une incalculable masse de souffrance ».

(11) « Au contraire la pratique des dix bons chemins de l'acte

---

(1) prāṇātipāto nirayam upanayati, tiryagyonim upanayati, yamalokam upanayati. atha cet punar manuṣyeṣūpapadyate dvau vipākāv abhinirvartayaty alpāyuṣkataṁ ca bahumlānatāṁ (?) ca.

(2) *parīttabhogatā, sādhāraṇabhogatā.*

(3) *anājāneyaparivāratā, sasapatnakalatratā* (°dāratā, Dev. 126).

(4) *abhyākhyānabahulatā, parair visaṁvādanatā.*

(5) *bhinnaparivāratā, hīnaparivāratā.*

(6) *amanāpaçravaṇatā, kalahavacanatā.* (Dev. 126 : kalahatā).

(7) *anādeyavacanatā , aniyatapratibhānatā.*

(8) *asaṁtuṣṭitā, mahecchatā.*

(9) [*anartheccha*]*tā, parotpīḍanatā* (manque dans Dev. 126).

(10) *kudṛṣṭipatitaç ca bhavati çaṭhaç ca māyāvi.*

(11) punaḥ kuçalānāṁ karmapathānāṁ samādānahetor manuṣyopapattim ādiṁ kṛtvā yāvad bhavāgram ity upapattayaḥ prajñāyante — [tata] uttaram ta eva daça kuçalāḥ karmapathāḥ prajñākāreṇa paribhāvyamānāḥ prādeçikacittatayā traidhātukottrastamānasatayā mahākaruṇāvikalatayā parataḥ çravaṇānugamena ghoṣānugamena ca çrāvakayānaṁ

produit la renaissance [dans les mondes supérieurs] depuis les dieux et les hommes jusqu'au sommet des existences. Mieux encore, cultivés par la pensée de l'impermanence (1), l'esprit de crainte à l'égard des trois sphères [de l'existence], l'absence de la grande pitié, l'espèce de science qui suit la parole et vient à la suite de l'audition d'autrui, les dix bons chemins de l'acte produisent le Véhicule des Çrāvakas. Mieux encore, parfaitement purifiés par la non-conduite par autrui, par l'illumination personnelle, par l'absence de la grande pitié, par l'absence d'habilcté dans les moyens, par l'intelligence du profond système de la production par les causes, ils produisent le Véhicule des Pratyekabuddhas. Mieux encore, parfaitement purifiés par la possession d'une très étendue et incommensurable pitié et compassion, l'habileté dans les moyens, les grandes résolutions parfaitement liées, le non-abandon de toutes les créatures, la prise comme objectif du savoir très étendu du Bouddha, ils produisent la parfaite pureté de la terre du Bodhisattva, la parfaite pureté de la vertu transcendante, le grand développement de la pratique ».

Et le reste.

Par conséquent, en dehors de ces dix bons chemins de l'acte, pour les hommes ordinaires, les Çrāvakas, les Pratyekabuddhas et les Bodhisattvas, il n'y a pas d'autre moyen d'obtenir, suivant leur capacité (2), le bonheur temporel des bonnes destinées (3) et la

---

saṁvartayanti. — tata uttarataraṁ pariçodhitā [a]parapraṇeyatayā svayaṁbhūtvānukūlatayā svayam abhisambodhanatayā parato 'parimārgaṇatayā mahākaruṇopāyavikalatayā gambhīredampratyayānubodhanena pratyekabuddhayānaṁ saṁvartayanti. — tata uttarataraṁ pariçodhitā vipulāpramāṇatayā mahākaruṇopetatayā upāyakauçalasaṁgṛhītatayā saṁbaddhamahāpraṇidhānatayā sarvasattvāparityāgatayā buddhajñānavipulādhyālambanatayā bodhisattvabhūmipariçuddhyai pāramitāpariçuddhyai caryāvipulatvāya saṁvartante. — tata uttarataraṁ pariçodhitāḥ sarvākārapariçodhitatvād yāvad daçabalabalatvāya sarvabuddhadharmasamudāgamāya saṁvartante tasmāt tarhy asmābhiḥ.......

(1) *prādeçikacitta*. Le sens est fixé par le tibétain : « éphémère ». — Le même terme (ñi-tshe-ba) désigne les damnés à court terme — On a *prādeçikayāna*, Çikṣāsamuccaya 183.10, Mahāvyutpatti, 59.5.

(2) *yathāyogam*.

(3) *abhyudaya-saṁsārasukha*.

félicité suprême (1), laquelle a pour caractère la délivrance, qui, de sa nature, n'est ni bonheur ni souffrance. Ceci est exposé clairement.

(44.18) Le Bodhisattva qui possède la deuxième production de pensée,

8. « de même qu'il y a incompatibilité entre l'océan et la saveur douce, entre la prospérité et la calamité, de même entre ce magnanime, soumis à la moralité (2), et l'immoralité ».

« calamité », c'est-à-dire « non-prospérité ».

(45.4) L'auteur expose les subdivisions de la vertu transcendante, relativement à la moralité qu'il a décrite :

9 a-c. « Quand il y a idée de la triade, celui qui s'abstient, l'abstention, l'objet de l'abstention, la moralité est nommée vertu transcendante naturelle (3) ».

L'auteur montre que la moralité, quand il y a idée de la triade, est une vertu transcendante naturelle.

9 d. « Vide d'attachement à cette triade, elle est surnaturelle (4) ».

L'auteur dit que cette même moralité, en l'absence de l'idée de cette triade, est une vertu transcendante surnaturelle.

(45.13) L'auteur, en rappelant les qualités de cette [deuxième] terre (5), précise la manière d'être de la vertu transcendante de moralité :

10. « Issue de cette lune qu'est le fils du Victorieux, non du monde, gloire du monde, cette [terre] Immaculée, vierge de souillures, comme la lumière (6) de la lune d'automne, chasse la chaleur qui tourmente l'âme des créatures ».

---

(1) *naiḥçreyasasukha.*
(2) *çīlavaçīkṛta.*
(3) *laukika* ; voir ci-dessus I. 16.
(4) *lokottara.*
(5) *yathoktāyā bhūmer guṇānuvādadvāreṇa.*
(6) *prabhā.*

« Immaculée » (1), parce que, en vertu des dix bons chemins de l'acte, elle est vierge de souillures : c'est le nom, conforme à la chose, de la deuxième terre (2). De même que l'immaculée lumière de la lune chasse les tourments (3) des hommes, de même cette Immaculée, issue de la lune qu'est le fils du Victorieux, chasse les brûlures (3) de l'âme faites par l'immoralité. Comme elle n'est pas contenue dans le cercle des transmigrations, elle n'est pas du monde (4) ; mais elle est la gloire (5) du monde, parce que toutes les qualités en foule la suivent, parce qu'elle engendre la majesté de « souverain des quatre continents » (6).

FIN DE
LA DEUXIÈME PRODUCTION DE PENSÉE.

---

(1) *vimalā.*
(2) Comparer Sūtrālaṁkāra, XX, 32.
(3) *ātāpa.*
(4) *bhava.*
(5) *çrī.*
(6) *cāturdvīpaka-īçvara-saṁpad.* — Le Bodhisattva qui possède cette terre renaît en qualité de Grand Cakravartin.

[Chapitre III.

La terre Prabhākarī ou troisième production de la pensée d'illumination].

(46.11) Maintenant l'auteur traite de la troisième production de pensée, et dit :

1 a-b. « Comme [dans cette terre] apparaît la lumière du feu qui consume entièrement le combustible [appelé] « connaissable », cette troisième terre est la Lumineuse (1) ».

« Lumineuse », tel est le nom de la troisième terre du Bodhisattva. — « Pourquoi est-elle lumineuse ? » dira-t-on. — L'auteur montre la conformité [du nom] avec la chose : on nomme cette terre la Lumineuse, parce que, en ce moment, apparaît la lumière (2) du feu, fait de paix (3), du savoir qui consume entièrement le combustible [appelé] connaissable (4). Quand il a produit la troisième pensée :

1 c-d. « dans le fils du Victorieux, en ce moment, apparaît une splendeur (5) couleur de cuivre, comme [celle] du soleil ».

De même que, avant le lever du soleil (6), apparaît une splendeur couleur de cuivre (7), de même aussi dans le Bodhisattva apparaît alors la splendeur du savoir.

---

(1) Comparer Sūtrālaṁkāra, XX. 33 :
mahā dharmāvabhāsasya karaṇāc ca prabhākarī.
(2) *prabhā*.
(3) *çāntimaya (?), upaçama° (?)*
(4) *jñeyendhana = jñeyāvaraṇa*.
(5) *snaṅ-ba*. — (6) *sūryodayāvasthāyāḥ pūrvam (?)*
(7) Comparer *tāmrāruṇa*, Mahāvyutpatti, 281. 99, « eine kupferrothe Morgenröthe » (Dict. de St Petersbourg).

Dans ce Bodhisattva qui a obtenu une telle splendeur du savoir, la vertu transcendante de patience est extrême ; c'est ce que l'auteur montre en disant : (47.7)

2. « Si quelqu'un, irrité sans motif, lui arrache du corps la chair avec les os, longtemps et fréquemment, sa patience naît extrême pour celui qui le mutile ».

Le Bodhisattva garde la pensée d'autrui et possède le savoir que nous avons dit : par conséquent, il est naturellement exempt de tout mouvement du corps, de la voix ou de la pensée tel qu'on puisse jamais en redouter (1) quelque dommage qui serait, pour autrui, un motif de la pensée de [le] faire souffrir. C'est pourquoi l'auteur précise en disant :

« Si quelqu'un, irrité sans motif, lui .... ».

Si une créature de cette espèce [c'est-à-dire irritée sans motif] arrache du corps de ce Bodhisattva la chair avec les os, à fréquentes reprises, de moment en moment, et pendant longtemps, non seulement sa pensée ne s'irrite pas contre un tel tourmenteur ; mais encore, considérant (2) les souffrances infernales et autres qui seront la conséquence de cette action pécheresse, dans le Bodhisattva naît une extrêmement grande patience.

Autre point : (48.6)

3. « Ce Bodhisattva qui voit le néant (3), — quels que soient la mutilation, son auteur, son moment, son mode (4), — comme il voit que les choses (5) elles mêmes sont comme un reflet, pour cette raison il est patient ».

Non seulement il est extrêmement patient parce qu'il considère les souffrances infernales et autres qui seront la conséquence de cette action pécheresse, mais encore, voyant les choses elles mêmes

(1) *çaṁk.*

(2) *adhyālambya.*

(3) *nairātmya.*

(4) *yad yena yadā yathā chidyate (?)*

(5) *dharma.* — Voir ci-dessus la note sur les deux *nairātmya.* — D'après la petite édition : « comme il voit que toutes choses sont... »

comme semblables à un reflet, exempt de la notion (1) de « moi » et de « mien », pour cette raison encore il est extrêmement patient. — Le mot *yasya* est employé pour grouper les raisons de la patience (2).

(48.16) Non seulement cette patience est une vertu qui convient (3) aux Bodhisattvas ; mais encore elle est, pour les non-Bodhisattvas, la cause de la sauvegarde de toutes (4) les qualités. Aussi est-il raisonnable que ceux qui sont impatients (5) s'abstiennent de la colère. L'auteur le démontre en disant :

4. « Si l'offensé a du ressentiment (6) à ce [sujet], la colère (6) à ce [sujet] fait-elle que ce qui est fait soit défait ? Par conséquent sa colère est certainement sans utilité dans ce monde, et, en outre, elle est en désaccord avec l'autre ».

Si, en effet, donnant occasion à la colère (7), celui qui est offensé a du ressentiment contre autrui, alors, comme l'offense, une fois faite, ne peut être défaite, le désir ardent (8) à ce sujet est sans utilité, puisqu'il n'y a rien à faire. Non seulement son ressentiment est sans profit, mais en outre il est en désaccord avec l'autre monde, parce qu'il est issu de la haine (9) et projette une fructification douloureuse (10).

(49.11) Alors qu'on ne fait que manger les fruits déterminés des offenses qu'on a soi-même commises, on s'imagine par ignorance : « cette offense m'est faite par autrui » ; d'où naît la colère contre l'offenseur et le désir de vaincre ses offenses par des représailles. Pour réprimer cette [colère et ce désir], l'auteur dit :

5. « De ce fruit d'actes mauvais accomplis auparavant et qu'il

(1) *saṁjñā*.
(2) Obscur.
(3) *bodhisattvocitadharma*.
(4) *ananta*.
(5) « doués de non-patience ».
(6) *upanāha*, *vaira*.
(7) *krodha* (?)
(8) *zhe-brkam-pa*.
(9) *khoṅ-khro-ba* = *dveṣa*.
(10) *amanaāpavipāka*.

faut nommer destructeur [du péché], comment fait-on, par l'offense d'autrui et la colère, une semence de souffrance ? » (1)

La souffrance que des ennemis acharnés infligent à son corps sous le tranchant aiguisé des couteaux est la dernière production du fruit [du meurtre] : celui qui a commis le meurtre endurant [d'abord] le terrible « fruit de rétribution » [de l'acte] dans les enfers, la matrice animale et le royaume de Yama. Elle est cause de la suppression de l'entièreté des fruits désagréables pour les êtres corporels en qui reste le « fruit d'écoulement », [c'est-à-dire] les passions (2). Comment, à nouveau, comme [un malade] altérerait la dernière potion qui est la cause de la guérison d'une maladie interne, en fait-on la cause productrice d'un fruit beaucoup plus nocif que le fruit désagréable antérieur ?

Il est donc raisonnable de supporter avec une extrême patience [l'offense] cause d'une souffrance momentanée, comme on doit supporter le remède qui fait un mal cause de la guérison de la maladie (3).

Non seulement, comme nous l'avons vu, la non-patience est une (50.18)
cause qui projette une rétribution désagréable et étendue ; elle est encore la cause de la destruction de l'ensemble des mérites accumulés depuis longtemps.

6. « Comme la colère contre les fils du Victorieux détruit en un moment les mérites de la charité et de la moralité accumulés

---

(1) L'acte produit notamment deux fruits, le *vipākaphala*, à savoir la souffrance dans les mauvaises destinées et dans les naissances humaines, et le *niṣyandaphala*, à savoir des dispositions passionnelles semblables à celles qui ont provoqué le susdit acte. En supportant patiemment la souffrance, qui est la dernière manifestation et la plus bénigne du *vipākaphala*, l'homme détruit le *niṣyandaphala*.

(2) *avaçiṣṭa-niṣyandaphala-kleçānāṁ* (?) *dehinām açeṣāniṣṭaphalasya nivartanahetuḥ*.

(3) Traduction approximative : *bhaisajye vyādhicikitsāhetubhūta- ......-tīkṣṇakarmakare karaṇīyaṁ yathā*. — L'équivalence de *gcags-cha* m'est inconnue. *tīkṣṇakarmakṛt*, d'après les Lexx. européens, « habile » ; peut-être « faisant une opération chirurgicale » (*āyaḥçūlika* = *tīkṣṇakarman*). Mais il semble bien que ce soit un qualificatif de *bhaiṣajye*.

au cours de cent millénaires, il n'y a pas d'autre péché que la non-patience ».

Si ce magnanime Bodhisattva, — soit parce que lui fait défaut un rang marqué dans la sainteté (1), soit parce que, possédant ce rang, il agit sous l'influence de l'impression des passions (2), — attribuant, à tort ou à raison, une faute à des personnes qui ont produit la pensée d'illumination, produit, ne fut-ce qu'un moment, une pensée de haine : cette seule pensée détruit les mérites engendrés par la culture (3) des vertus transcendantes ci-dessus décrites de charité et de moralité, fussent-ils accumulés au cours de cent millénaires. A plus forte raison si un non-Bodhisattva produit [une pensée de haine] contre des Bodhisattvas.

Donc, de même qu'il est impossible de déterminer en nombre de *palas* (4) la mesure de l'eau de l'océan, de même ici est-il impossible de déterminer la limite de la rétribution. Par conséquent il n'y a pas un autre plus grand péché que la non-patience, projetant une semblable fructification désagréable, destructeur du mérite.

Comme il est dit : « Ô Mañjuçrī, la haine détruit les bonnes œuvres accumulées pendant cent millénaires ; c'est pour cela qu'on l'appelle haine » (5).

(51.20) Autre point. Les non-patients, qui ne font du mal qu'à eux-mêmes

---

(1) Littéralement *pudgalena viçeṣeṇa niyāma-rahitatvāt.* On comprend bien *niyāmarahita* « qui n'a pas encore obtenu le *niyāma* ». Il s'agit ici d'un Bodhisattva, à qui manque la *niyāmāvakrānti* (voir ci-dessus), qui n'est pas *niyatabhūmisthita* (Mahāvyutpatti 123. $_2$), qui réside dans les terres préliminaires qui ne sont pas des « terres de *niyama* », car on peut en déchoir, par opposition à la Joyeuse, à l'Immaculée, etc. — Je ne sais que faire de *pudgalena.* En corrigeant *gaṅ zag gi,* on a pudgalaviçiṣṭaniyāma° = privé de la prédestination propre aux Aryapudgalas.

(2) *kleçavāsanādhīnavṛtti.*

(3) *bhāvanā.*

(4) Mesure de capacité.

(5) pratighaḥ pratigha iti Mañjuçrīḥ kalpaçatopacitaṁ kuçalaṁ pratihanti, tenocyate pratigha iti. — Mañjuçrīvikrīḍitasūtra, cité Çikṣāsamuccaya, 149. $_6$ et Bodhicaryāvatārapañjikā, 168. $_1$. — Pour toute cette théorie, voir ce dernier texte 167. $_7$ et Çīkṣās. 124. $_{10}$.

lorsqu'ils sont incapables de nuire à autrui ; qui, puissants et dépourvus de compassion, font du mal à eux-mêmes et à autrui (1), dès leur naissance

7 a-b « ont une forme repoussante, ont commerce avec les méchants, sont privés de la distinction du bien et du mal ».

Et, dans la suite, ayant abandonné [les actes] qui produiraient la renaissance dans le même état [d'homme où ils se trouvent maintenant] (2),

7 c. « par la non-patience, bientôt il sont précipités dans les mauvaises destinées ».

Si tels sont les défauts de la non-patience, quelles sont, demandera-t-on, les qualités de la patience qui lui est opposée ? (52.8)

7 d. « La patience produit des qualités opposées aux [défauts] susdits. »

8. « Par la patience on est beau, on a relation avec les bons (3), on est expert dans la connaissance du bien et du mal, et, en outre, on obtient la renaissance divine et humaine et la destruction du péché ».

Il faut donc savoir que la patience possède les qualités contraires aux défauts que nous avons dit être ceux de la non-patience. Par conséquent :

---

(1) Traduction conjecturale ; la syntaxe de la phrase ne m'est pas claire.

(2) Littéralement : *sabhāgam tyaktvā*.

L'acte est *sabhāgahetu* (ou *nikāyasabhāgahetu*) quand il produit la renaissance dans le même *nikāya*, c'est-à-dire, dans la même destinée (*jāti*, *gati*) ; *visabhāgahetu*, dans le cas contraire. — Voir Mahāvyutpatti, 104. $_{70}$, 114. $_{6}$, 245. $_{598}$; Madhyamakavṛtti, 321, $_{6}$. — Toutefois, dans le texte cité Çikṣāsamuccaya, 252. $_{16}$ (*sabhāgasya karmaṇaḥ kṣīṇatvāt*), il s'agit de l'acte qui doit être rétribué dans la vie présente et qui, par conséquent, l'entretient. Quand il est épuisé, c'est la mort ; il faudrait donc traduire : « et après, à la mort ».

(3) *satpuruṣa*.

9. « Hommes ordinaires et fils du Victorieux, connaissant les défauts et qualités de la colère et patience, abandonnant la non-patience, doivent aussitôt et toujours pratiquer la patience vantée par les Saints (1) ».

Comprenant les qualités de la patience par opposition aux défauts de la colère, ci-dessus décrits, abandonnant la non-patience, ils doivent en toute occasion pratiquer la patience (2).

(53.6) L'auteur enseigne maintenant les diverses espèces de la vertu transcendante de patience :

10 a-b. « Même appliquée à l'illumination des parfaits Bouddhas (3), la patience appuyée sur la triade n'est que [vertu transcendante] naturelle ».

Même appliquée à l'acquisition de la qualité de Bouddha, quand elle prend point d'appui sur ces trois [données], la patience, celui qui supporte, les êtres qui sont supportés, la patience est désignée comme vertu transcendante naturelle de patience.

10 c-d. « Mais, quand elle n'a pas de point d'appui, le Bouddha enseigne qu'elle est vertu transcendante surnaturelle » (4).

(53.15) De même que, dans cette terre, la vertu transcendante de patience devient très pure, de même,

11. « Dans cette terre le fils du Victorieux, en même temps que les *dhyānas* et les pouvoirs miraculeux (5), obtient la destruction complète de la convoitise, de la haine ; et il est aussi toujours capable de vaincre la convoitise charnelle du monde ».

---

(1) *āryapuruṣa.*

(2) Le commentaire (53. 1-3) explique le composé *krodhakṣāntyor doṣaguṇān.*

(3) Comme nous l'avons vu (I. 16), c'est par l'application (*pariṇāmanā*) à l'acquisition de la Bodhi que les vertus acquièrent le pouvoir de mener à la Bodhi et méritent le nom de *Pāramitās.*

(4) Voir ci-dessus I. 16, II. 9.

(5) *abhijñās.*

Par le terme « *dhyānas* » sont implicitement indiqués les *samāpattis* et les *apramāṇas*.

Comme l'enseigne la Troisième terre du Bodhisattva (1), où il est dit : « Le Bodhisattva placé dans la Lumineuse, troisième terre du Bodhisattva, entre et persiste dans le premier *dhyāna* isolé des désirs, isolé des principes de péché et de démérite, où la réflexion s'exerce [encore], où le raisonnement s'exerce [encore], né de l'isolement, accompagné du plaisir de la joie........ » Tels sont les quatre *dhyānas* (2).

« Les quatre *ārūpyasamāpattis*, à savoir : « Les notions relatives au monde matériel étant toutes dépassées, les notions d'antipathie (?) étant congédiées, les notions de variété n'étant pas prises en considération............... » Telles sont les quatre *ārūpyasamāpattis* (3).

« Les quatre *apramāṇas*, à savoir l'amitié, la complaisance, la compassion et l'impartialité ..... (4). (55.14)

« Les cinq pouvoirs miraculeux, à savoir : la faculté magique, l'ouïe divine, la connaissance de la pensée d'autrui, le souvenir des existences antérieures, la vue divine ...... (5). (56.2)

---

(1) Titre du troisième chapitre du Daçabhūmaka (Daçabhūmīçvara).

(2) Je crois inutile de traduire *in extenso* la description des quatre *dhyānas* (54.4-54.19). Le texte est classique, Lalitavistara, p. 127 (voir Mahāvyutpatti 67, Burnouf, Lotus, 800 et comparer Dīgha II, 313, Warren, p. 288) ; le pāli, comme on sait, porte *vivicc 'eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi* au lieu de *viviktaṁ kāmair viviktaṁ pāpakair akuçalair dharmair....*

(3) 54.20-55.13. Même texte que Mahāvyutpatti 68, Saṁyutta IV, 119 suiv.

(4) 55.14-56.1. Sa maitrīsahagatena cittena vipulena mahadgatenādvayenāpramāṇenāvaireṇāsampannenānā[va]raṇenāvyāvādhena sarvatrānugatena dharmadhātuparame loke ākāçadhātuparyavasāne sarvāvantaṁ lokaṁ spharitvopasampadya viharati ; evaṁ karuṇāsahagatena muditāsahagatena upekṣāsahagatena cittena vipulena..... — Les quatre *apramāṇāni* ou *apramāṇyāni* (Dharmaçarīra) sont énumérés dans le même ordre Mahāvyutpatti 69 ; (lire dvitīyām, cathurthīm ; = Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. 336 a) ; mais la phraséologie est légèrement modifiée. Pour le pâli, voir par exemple Aṅguttara II, 128.

(5) L'ordre n'est pas le même dans Mahāvyut. 14 ; voir pour la *ṛddhyabhijñā*, Mahāvyut. 15, Majjhima I. 34 ; pour la *pūrvanivāsānusmṛti*, Visuddhimagga apud Warren 315. Je crois devoir reproduire le

(60.8) « Il entre dans ces *dhyānas* et *samāpattis* et il en sort : mais il aspire [seulement] dans la direction où il voit le perfectionnement des « membres de la Bodhi », et il n'y a pas de naissance pour lui par l'efficace de ces [*dhyānas*], mais seulement des naissances par l'efficace de la projection de ses résolutions. Et pourquoi ? parce que ce Bodhisattva est en possession d'une « série de pensée » nourrie par l'habileté dans les moyens » (1).

C'est de la sorte que, dans cette [terre], se produisent pour le Bodhisattva les *dhyānas* et les *abhijñās*.

(60.11) Et, demandera-t-on, comment sont diminuées la concupiscence, la haine ? — [Dans la stance] le mot « et » [la concupiscence *et* la haine] est omis pour que l'expression soit compréhensive : pour ce [Bodhisattva] l'erreur aussi est diminuée.

Comment [a lieu cette diminution] ? Comme il est dit dans le Sūtra :

« Il voit que tous les 'dharmas' sont exempts de transmigration et d'annihilation, en raison de leur production par des causes conditionnées ; par conséquence, dans une large mesure, tous les liens de la concupiscence, de la forme, de l'existence et de l'ignorance deviennent faibles. Quant aux liens de la « vue fausse », ils sont déjà abandonnés. Pour le Bodhisattva placé dans cette terre de Bodhisattva, la Prabhākarī, pendant de nombreuses centaines de millénaires, de nombreux milliers, centaines de milliers, dizaines de millions, jusque de nombreuses centaines de millions de millénaires, le « faux désir » va à la disparition, à l'abandon ; de même la « fausse haine », la « fausse erreur » (2).

---

texte du Daçabhūmi (Dev. 126) en l'amendant d'après le tibétain : on le trouvera dans la note p. 305 ; mais une traduction française me paraît superflue.

(1) sa imāni dhyānāni vimokṣān samādhīn samāpattīç ca samāpadyate vyuttiṣṭhate na ca teṣāṁ vaçenopapadyate, anyatra yatra bodhyaṅgaparipūriṁ paçyati tatra saṁcintya praṇidhāna[va]çenopapadyate. tat kasya hetos. tathā hi tasya bodhisattvasyopāyakauçalābhinirhṛtā cittasaṁtatiḥ.

Si cette habileté fait défaut, on obtient, en sortant de la méditation, telle ou telle renaissance (monde des Asaṁjñas, etc.) peu favorable à la carrière de futur Bouddha — Voir Sūtrālaṁkāra XX, 8.

(2) sa sarvadharmāṇām asaṁkrāntitāṁ cāvināçitāṁ ca pratītyapra-

C'est ainsi que, pour ce [Bodhisattva] diminuent le désir, la haine et l'erreur.

Et comment, demandera-t-on, devient-il constamment capable de vaincre la concupiscence (1) du monde ? Ainsi qu'il est dit : Ô fils du Victorieux, cette troisième terre du Bodhisattva, est enseignée en résumé : *Prabhākarī*. Le Bodhisattva qui y est installé renaît généralement roi des dieux, maître souverain des dieux (2) ; il est habile dans la confection du moyen pour réprimer la concupiscence des créatures. Etant le maître, il est habile à retirer les créatures de la boue du désir (3) ». (61.8)

De la sorte, ce fils du Victorieux est capable de vaincre la concupiscence des créatures.

De la sorte, ce Bodhisattva, dans la troisième terre du Bodhisattva, obtiendra sans doute aucun la pureté de la vertu transcendante de patience, les *dhyānas*, les *apramāṇas*, les *samāpattis*, les *abhijñās* et la diminution du désir, etc. (61.17)

Ceci établi, maintenant, pour mettre en lumière 1° les différents réceptacles des trois vertus transcendantes dont la vertu parfaite de patience est la plus haute, et 2° la nature du *saṁbhāra* et la spécification du fruit complet du *saṁbhāra*, l'auteur dit : (62.1)

12. « Ces trois principes, charité, etc., les Sugatas les vantent d'habitude chez les laïcs : ces mêmes [principes], qui constituent l'équipement dit du mérite, sont la cause du corps matériel du Bouddha. »

Certes, seuls les Bodhisattvas sont les récipients de la charité et

---

tyayatayā vyavalokayati. tasya bhūyasyā mātrayā sarvāṇi kāmabandhanāni tanūni bhavanti ; sarvāṇi rūpabandhanāni, sarvāṇi bhavabandhanāni, sarvāṇy avidyābandhanāni tanūni bhavanti. dṛṣṭikṛtabandhanāni ca pūrvam eva prahīṇāni bhavanti. tasyāsyāṁ prabhākaryāṁ bodhisattvabhūmau sthitasya bodhisattvasyānekān kalpān anekāni kalpaçatāny anekāni kalpasahasrāṇi.... anekāni kalpakoṭiniyutaça[ta]sahasrāṇy anupacayaṁ mithyārāgo prahāṇaṁ gacchati, anupacayaṁ mithyādoṣaḥ, anupacayam mithyāmohaḥ prahāṇaṁ gacchati.

(1) kāmarāga.

(2) *devapati, devādhipati (?)*. — Comparer ci-dessus 293, n. 6.

(3) kāma.

des autres [vertus] telles qu'elles ont été décrites : toutefois en raison de ce qu'il y a dualité parmi les Bodhisattvas par la distinction des laïcs et des religieux, l'auteur s'exprime ainsi.

Or, c'est surtout aux laïcs, d'une manière générale, que les trois principes dont la charité est le premier, sont faciles à réaliser ; aux religieux, c'est [surtout] l'énergie, la méditation et la science : bien qu'aucune [de ces vertus] ne manque [complètement] à aucune des deux catégories.

(62.15) Il y a deux 'équipements' (1), cause de la qualité de Bouddha : à savoir l'équipement de mérite et l'équipement de savoir.

Les trois vertus transcendantes dont il a été question constituent l'équipement de mérite : le recueillement et la science constituent l'équipement de savoir ; l'énergie est un facteur des deux [équipements]. Telle est la distribution [des vertus]. (2)

Or l'équipement de mérite est la cause du corps matériel (3) des parfaits Bouddhas, caractérisé par des centaines de mérites, revêtu de diverses formes merveilleuses, incompréhensibles ; et l'équipement de savoir est la cause du corps de la Loi caractérisé par la non-naissance (4).

(63.5) Maintenant, ayant dit sa grandeur par la grandeur de son réceptacle, etc., l'auteur achève de décrire la troisième terre du Bodhisattva :

13 a-c. « Résidant dans ce soleil qu'est le fils du Victorieux ; ayant, d'abord, parfaitement illuminé les ténèbres qui lui étaient adhérentes, on espère que cette Prabhākarī triomphera des ténèbres du monde. »

---

(1) *saṁbhāra* : « collection of things required for any purpose » (Monier Williams). — Voir Journal Asiatique, 1903, II, p. 395.

(2) Çāntideva, dans le Bodhicaryāvatāra, explique très judicieusement que le recueillement *(samādhi)* est, comme l'énergie *(vīrya)*, une vertu auxiliaire des deux équipements.

(3) *rūpakāya* — Il s'agit soit du *saṁbhogakāya*, soit du *nirmāṇakāya*. Aux explications que j'ai données dans J. R. A. S. 1906, p. 943, il convient d'ajouter les éclaircissements qu'apporte le Sūtrālaṁkāra, ix, 26, xi, 43, 57-59, 75.

(4) On peut comprendre *anutpādajñāna*.

Cette terre Prabhākarī résidant dans le soleil qu'est le fils du Sugata, ayant, à l'état naissant (1), chassé l'ignorance qui se trouvait dans son propre réceptacle et faisait obstacle à son apparition ; on espère qu'elle vaincra, grâce à un enseignement de cette sorte (2), l'obscurité qui fait, chez les autres, obstacle à l'apparition de la troisième terre.

Le Bodhisattva, (63.15)

13 d. « dans cette terre, bien qu'il soit extrêmement ardent, ne s'irrite pas ».

Chassant l'obscurité du mal (3), bien que sa victoire lui donne une extrême ardeur, tel le soleil, il ne querelle pas un homme vicieux : en raison de son extrême application à la patience et de la compassion qui attendrit son âme.

FIN DE LA TROISIÈME PRODUCTION DE PENSÉE.

NOTE.

LES POUVOIRS MIRACULEUX (voir p. 301, n. 5)

so 'nekavidhām ṛddhividhiṁ pratyanubhavati, pṛthivīm api kampayati. eko' pi bhūtvā bahudhā bhavati ; bahudhāpi bhūtvaiko bhavati. āvirbhāvaṁ tirobhāvam api pratyanubhavati (4) ; tiraḥ kuḍyaṁ tiraḥ prākāraṁ parvatam apy asajjan (5) gacchati, tadyathāpi nāmākāçe. ākāçe 'pi paryaṅkena krāmati, tadyathāpi nāma pakṣiçakuniḥ. pṛthivyām apy unmajjananimajjanaṁ karoti, tadyathāpi nāmodake. udake 'py amajjan (6) gacchati, tadyathāpi pṛthivyām. dhūmayati, prajvalati, tadyathāpi nāma mahān agniskandhaḥ. svakāyād api mahāvāridhārā utsṛjati (7) tadyathāpi nāma

---

(1) jāyamānāvasthā.

(2) *evaṁvidha upadeça.*

(3) Littéralement *doṣa-tamo-guṇa* (?)

(4) D'après le tibétain āvirbhavati tirobhavati.

(5) Mahāvyut. asajjamāno.

(6) Mahāvyut. abhidyamāna ; Dev. 126 asajjan.

(7) Sic Mahāvyut. — Dev. 126 udakam api kāyāt pramuñcati yena vāriṇā.....

mahāmeghaḥ, yābhir vāridhārābhir ayaṁ trisāhasramahāsāhasro lokadhātur ādīptaḥ pradīptah samprajvalito' gninā ekajvalībhūto (1) nirvāpyate. imāv api candrasūryāv evaṁmaharddhikāv evaṁ mahānubhāvau (2) paṇinā parāmṛçati parimārṣṭi (3) yāvad brahmalokam (4) api kāyena vaçaṁ vartayati.

sa divyena çrotradhātunā [viçuddhenā]tikrāntamānuṣyakenobhayān çabdān çṛṇoti, divyān mānuṣyakān, sūkṣmān audārikāṁç ca, ye dūre 'ntike vā antaço daṁçamaçakakīṭamakṣikāṇām api çabdān çṛṇoti, [eṣā divyaçrotrābhijñā].

sa parasattvānām parapudgalānāṁ cetasaiva cittaṁ yathābhūtaṁ prajānāti, sarāgaṁ cittaṁ sarāgacittam iti yathābhūtaṁ prajānāti ; virāgam. . . . prajānāti ; sadoṣam, vigatadoṣam, samoham, vigatamoham, sakleçam, niḥkleçam, parīttam, vipulam, mahadgatam, apramāṇam, saṁkṣiptam, [vistīrṇam], samāhitam, asamāhitam, vimuktam, avimuktam, sāṅganam, anaṅganam ; audārikaṁ cittam audārikacittam iti yathābhūtaṁ prajānāti ; anaudārikam...... prajānāti, iti parasattvānāṁ parapudgalānāṁ cetasaiva cittaṁ yathābhūtaṁ prajānātī[ty eṣā paracittajñānābhijñā]. (5)

so 'nekavidhaṁ pūrvanivāsam anusmarati ; ekām api jātim anusmarati ; dve, tisraç, catasraḥ, pañca, daça, viṁçati, triṁçataṁ, catvāriṁçatam, pañcaçataṁ, jātiçatam anusmarati ; anekāny api jātiçatāny, anekāny api jātiçatasahasrāṇi, saṁvartakalpam api, vivartakalpam api, anekān api saṁvartavivartakalpān apy anusmarati ; kalpaçatam api, kalpasahasram api, kalpaçatasahasram api, kalpakoṭīm api, kalpakoṭīçatam api, kalpakoṭīsahasram api, kalpakoṭīçatasahasram api, yāvad anekāny api kalpakoṭīniyutaçatasahasrāṇy anusmaraty : amutrāham āsam evaṁnāmā, evaṁgotra, evaṁjātir, evamāhāra, evamāyuḥpramāṇa, evaṁcirasthitika, evaṁsukhaduḥkhapratisaṁvedī. so' haṁ tataç cyuto 'tropapannaḥ,

(1) Dev. 126 : ādīpto nirvāpyate.

(2) Mahāvyut. ajoute evaṁ mahaujaskau ; Dev. 126 °maharddhikāu, °maheçākhyau.

(3) Mahāvyut. parimārjayati.

(4) Mahāvyut. brahmalokād api sattvān....

(5) Comparer le *cetopariyañāna* dans Majjhima, I. p. 34.

tataḥ cyuta ihopapanna. iti sākāraṁ soddeçaṁ sanimittam anekavidhaṁ pūrvanivāsam anusmarati. [eṣā pūrvanivāsānusmṛtyabhijñā.]

sa divyena cakṣuṣā viçuddhenātikrāntamānuṣyakeṇa sattvān paçyati, cyavamānān upapadyamānān suvarṇān durvarṇān sugatan durgatān praṇītān hīnān yathākarmopagān sattvān yathābhūtaṁ prajānāti . ime bhavantaḥ sattvāḥ kāyaduçcaritena samanvagatā, vāgduçcaritena samanvāgatā, [manoduçcaritena samanvāgatā], āryāṇām apavādakā mithyādṛṣṭayaḥ, mithyādṛṣṭikarmasamādānahetos taddhetu (1) tatpratyayaṁ (1) kāyasya bhedāt paraṁ maraṇād apāyadurgativinipātanirayeṣūpapadyante ; ime punar bhavantaḥ sattvāḥ kāyasucaritena samanvāgatā, [vāksucaritena samanvāgatā, manaḥsucaritena samanvāgatā], āryāṇām anapavādakāḥ, samyagdṛṣṭikarmasamādānahetos (2) taddhetu (1) tatpratyayaṁ (1) kāyasya bhedāt paraṁ maraṇāt sugatau svarge devalokeṣūpapadyanta (3) ity [prajānāti, evam] divyena cakṣuṣā viçuddhenātikrāntamanuṣyeṇa sākāraṁ soddeçaṁ sanimittaṁ (4) sattvān paçyati, cyavamānān upapadyamānān . . . . . yathābhūtam paçyati (5).

---

(1) Manque dans le tibétain.

(2) Dev. 126 : °*karmadharmasamādāna*°.

(3) Tibétain : *svargaloke deveṣu.*

(4) L'aspect ou la nature des êtres, le lieu et la cause de leur renaissance. — M. Vyut. 15.19 *rnam-pa daṅ bcas yul phyogs daṅ bcas gzhi ci las gyur pa daṅ bcas* (P. Cordier).

(5) C'est le *sattānaṁ cutūpapāte ñāṇa.*

[Chapitre IV

La terre Arciṣmatī ou quatrième production de la pensée d'illumination].

(64.1) Maintenant, en montrant la supériorité de la vertu transcendante d'énergie sur les vertus transcendantes de charité, de moralité et de patience, l'auteur traite de la quatrième production de pensée en disant :

1. « Toutes les qualités vont à la suite de l'énergie ; l'énergie est cause des deux équipements de mérite et d'intelligence (1) : la terre où elle s'enflamme est la quatrième, l'Arciṣmatī [ou la Rayonnante] (2) ».

Celui qui manque d'effort pour la bonne action, il ne peut en aucune façon entrer dans la charité, etc. ; et par conséquent aucune qualité ne peut naître. Dans celui qui s'efforce pour accumuler les qualités ci-dessus étudiées, par l'accroissement de l'acquis et l'acquisition du non-acquis, les qualités existent : l'énergie est la cause de tout. Qu'elle est la cause des deux équipements, on l'a dit plus haut. — La terre où cette énergie, par la pureté de ses qualités propres, revêt une intensité extrême, c'est la quatrième terre du Bodhisattva, nommée Arciṣmatī.

(64.19) Mais pourquoi ce nom d'Arciṣmatī ? Pour en montrer la raison d'être, l'auteur dit :

2 a-c. « Alors, dans le fils du Sugata, par la culture extrême (3) des auxiliaires de la parfaite illumination (4), naît un éclat qui est supérieur au resplendissement de cuivre ».

---

(1) *matisaṁbhāra* ou *dhī°*.

(2) Comparer Sūtrālaṁkāra XX, 34.

(3) *bhāvanā*.

(4) *samyaksaṁbodhipakṣa*.

De la sorte, dans cette terre, le Bodhisattva, par la culture des trente-sept principes d'illumination (1), voit se produire en lui un éclat supérieur à l'éclat cuivré dont il a été parlé plus haut (2) ; par conséquent, produisant le rayon du feu du savoir parfait, cette terre du Bodhisattva est appelée *Arciṣmatī*.

Les trente-sept *bodhipakṣikadharmas* sont les suivants : quatre *smṛtyupasthānas*, quatre *samyakprahāṇas*, quatre *ṛddhipādas*, cinq *indriyas*, cinq *balas*, sept *bodhyaṅgas*, et huit *āryamārgāṅgas*.

D'abord quatre « applications de la mémoire » : (3) Ô fils du (65.13)
Victorieux, le Bodhisattva placé dans cette terre du Bodhisattva Arciṣmatī, s'efforçant, conscient, doué de mémoire, ayant écarté convoitise ou mécontentement à l'égard du monde, se tient en considérant dans le corps interne ce que c'est que le corps. De même pour le corps extérieur, pour le corps intérieur-extérieur ; pour les sensations intérieures, extérieures, intérieures-extérieures ; pour la pensée intérieure, extérieure, intérieure-extérieure ; pour les *dharmas* intérieurs, extérieurs, intérieurs-extérieurs (4).

Les quatre « parfaits abandons » (5) : pour que les principes mau- (66.8)
vais et malfaisants, non produits, ne se produisent pas, il forme un souhait, il s'efforce, il déploie l'énergie, il se rend maître de la pensée, il forme une parfaite résolution ; de même pour abandonner les principes mauvais et malfaisants qui sont déjà produits ; de même pour engendrer les bons principes non produits ; de même pour que les bons principes déjà produits demeurent en l'état, ne diminuent pas, se développent, naissent de plus en plus et deviennent accomplis.... (6)

Les quatre « pieds de la puissance magique » : il cultive le (66.16)

---

(1) *bodhipakṣikadharma*.

(2) Voir chap. III stance 1.

(3) D'après le Daçabhūmaka.

(4) Voir Dīgha II, 290 ; Majjhima I, 55 ; Saṁyutta, V, 141 ; Warren, 353 ; Pischel, Neue Bruchstücke aus Idykutšari, 6, Çikṣāsamuccaya, chap. xiii-xiv ; Bodhicaryāvatāra, ix.

(5) Voir Kern, Geschiedenis, I, p. 301.

(6) Le même texte que Mahāvyutpatti 39 et que Abhidharmakoçavyākhyā 386 b. — Comparer Çikṣās. 356.10.

ṛddhipāda du souhait (1) entouré des dispositifs de l'effort vers le recueillement, reposant sur le discernement [ou l'isolement du corps et de la pensée], sur la non-convoitise, sur la destruction, tourné vers le complet abandon [des passions et du connaissable] (2). De même pour le *ṛddhipāda* de l'énergie, de la pensée et de l'examen (3).

(67.4) Les cinq « pouvoirs » : le pouvoir de la foi reposant sur le discernement [ou l'isolement], reposant sur la non convoitise, etc. ; de même le pouvoir de l'énergie, de la mémoire, du recueillement et de la science (4).

Les cinq « forces » sont les mêmes [que les pouvoirs] en tant qu'elles triomphent du contraire : donc comme ci-dessus.

(67.11) Les sept « membres de l'illumination » : la mémoire reposant sur le discernement, etc., membre de l'illumination ; de même la détermination des principes, l'énergie, la joie, la satisfaction (5), le recueillement, l'impartialité.

(67.19) Les huit « membres du Noble Chemin », vue correcte reposant sur le discernement, sur la non-convoitise, sur la destruction, tournée vers le complet abandon ; conception correcte, voix correcte, action correcte, vie correcte, effort correct, mémoire correcte, recueillement correct.

---

(1) C'est-à-dire : il cultive cette cause de pouvoir magique qu'est le souhait ; il cultive le souhait, l'énergie, etc., qui sont des facteurs de l'illumination, et qui, par surcroît, confèrent le pouvoir magique. Le tibétain paraît justifier cette exégèse et d'après Abhidharmakoçav. Burn. 416, *ṛddhipādāḥ = ṛddhihetavaḥ*. — Voir Dharmasaṁgraha (46) dont la traduction (p. 45) : « the will to acquire magic power » est inadmissible. Le désir du pouvoir magique ne peut être un élément de la Bodhi.

(2) chandasamādhiprahāṇasaṁskārasamanvāgatam ṛddhipādaṁ bhāvayati vivekaniçritaṁ virāganiçritaṁ nirodhaniçritaṁ vyavasargapariṇatam. — Mahāvyutpatti 40 et Triglotte p. 17 b ont *anupalambhayogena bhavati* (? bsgom-mo). Le Pali (apud Childers) omet *anupalambhayogena* et porte *bhāveti*.

(3) vīrya, citta, mīmāṁsā.

(4) Mahāvyutpatti 41, Dharmasaṁgraha 47. — Les qualificatifs *vivekaniçrita, virāganiçrita*, etc., sont, ce me semble, propres à notre texte.

(5) *praçrabdhi*. L'équivalent tibétain signifie « pureté » ; noter l'explication de Çarad Candra (p. 939) « practised, disciplined ».

Dans cette terre, non seulement se produit la culture des *bodhipakṣas*, mais encore :

2 d. « est détruite toute relation avec l'idée de soi. »

Dans cette terre, l'idée de soi du [Bodhisattva] est détruite. Comme il est dit [dans la Quatrième terre du Bodhisattva] (1) : « Ô fils du Victorieux, placé dans cette Arciṣmatī, quatrième terre du Bodhisattva, le Bodhisattva est débarassé de toutes les spéculations ascendantes ou descendantes (2), conceptions, réflexions, idées de durée (3), idées de mien, idées de richesse, de tous les lieux mondains quels qu'ils soient qui vont à la suite de la *satkāyadṛṣṭi* et qui sont édifiés par l'adhésion au moi, à l'être, au principe vital, au principe nourricier, au mâle (4), à l'individu, aux *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*. »

FIN DE LA QUATRIÈME
PRODUCTION DE PENSÉE NOMMÉE ARCIṢMATĪ.

---

(1) Daçabhūmaka : tasya khalu punar bhavanto jinaputrā bodhisattvasyāsyām arciṣmatyāṁ bodhisattvabhūmau sthitasya yānīmāni satkāyadṛṣṭipūrvaṁgamāni ātmasattvajīvapoṣapudgalaskandhadhātvāyatanābhiniveçasamucchritāny unmiñjitāni nimiñjitani vicintitāni vitarkitāni kelāyitāni mamāyitāni dhanāyitāni niketasthānāni tāni sarvāṇi vigatāni bhavanti sma.

(2) Je pense que *unmiñjita*, *nimiñjita* sont de simples variantes de *samāropa*, *apavāda* ou *āvyūha*, *nirvyūha*, et signifient : affirmation, négation. — Voir Mahāvyutpatti 133, 23-24, Çikṣās. 215, 16, Leumann, Album Kern, p. 293, Sukhāvatīvyūha, traduction, p. 4.

(3) Sens fourni par le tibétain, *brtan-pa* = *sthira*, *dṛdha*, *nitya* ; mais voir Mahāvastu III, 484, (Majjhima I, 260, Milinda 73, 26), *kelāyati* = nourrir.

(4) *puruṣa* manque dans le sanscrit.

[CHAPITRE V

La terre Sudurjayā ou cinquième production de la pensée d'illumination.]

(69.1) Maintenant, traitant de la cinquième production de pensée, l'auteur dit :

1 a-b. « Dans la terre *Sudurjayā*, ce magnanime ne peut être vaincu même par tous les *Māras* (1). »

Le Bodhisattva, fixé dans la cinquième terre du Bodhisattva, ne peut être vaincu par les « Devaputra Māras » qui se trouvent dans tous les univers (2) ; à plus forte raison par d'autres, serviteurs de Māra, etc. C'est pourquoi le nom de cette terre est *Sudurjayā* ou Invincible.

Ce Bodhisattva :

1 c-d. « par la prédominance de la méditation (3) obtient une extrême habileté même dans l'intelligence de la profonde nature des vérités des « bien pensants. »

Ici, parmi les dix vertus transcendantes, c'est la vertu de méditation qui a la prédominance. « Bien pensant » (4), c'est-à-dire les Āryas ; leurs vérités sont les vérités des bien pensants ; c'est-à-dire les nobles vérités. La nature propre, c'est-à-dire l'essence. La profonde nature, c'est-à-dire la nature qui ne peut être comprise que par une profonde science. Ce [Bodhisattva]

(1) Comparer Sūtrālaṁkara XX. 35.
(2) *lokadhātu.*
(3) *dhyāna.*
(4) *sudhīḥ, dhīmān* (?).

devient très habile dans l'intelligence de la subtile nature des vérités des « bien pensants ».

Les quatre nobles vérités sont la douleur, la production, la destruction et le chemin.

Mais, dira-t-on, Bhagavat n'a enseigné que deux vérités, à savoir (70.3)
la vérité relative et la vérité absolue (1). Comme il est dit dans le Pitāputrasamāgama :

« Le connaisseur du monde (2) a enseigné d'après deux vérités, inouies chez les autres : la vérité de la *saṁvṛti* et du *paramārtha*; il n'y en a pas de troisième » ;

et dans le Madhyamaka (3) :

« Les Bouddhas enseignent la loi en s'appuyant sur deux vérités : la vérité de *saṁvṛti* du monde et la vérité du *paramārtha* ».

Par conséquent, où y aurait-il quatre nobles vérités distinctes de ces deux vérités ? (4)

Sans doute, il en est ainsi, [il n'y a que deux vérités] ; cependant, (70.16)
en vue de montrer la nature de cause et de fruit de ce qui doit être pris et abandonné, on énumère les quatre vérités. D'abord, côté de ce qui doit être abandonné, c'est-à-dire l'obscurcissement (*saṁkleça*) : son fruit, c'est la vérité de la douleur ; sa cause, c'est la vérité de la production ; ensuite, côté de ce qui doit être pris, c'est-à-dire la purification (*vyavadāna*) : son fruit, c'est la vérité de la destruction ; la cause qui fait qu'on l'atteint (5), c'est la vérité du chemin.

La vérité de la douleur, de la production, du chemin rentrent dans la vérité de *saṁvṛti* ; la vérité de destruction a pour nature la vérité de *paramārtha* (6). De même, il est établi que toute autre vérité, quelle qu'elle soit, rentre, comme il convient, dans [l'une ou l'autre de] ces deux vérités.

---

(1) *saṁvṛti*° et *paramārthasatya*.

(2) *lokavid*. — La *lokajñatā* est exposée dans la Bodhisattvabhūmi.

(3) Mūlamadhyamakavṛtti, xxiv. 8.
dve satye samupāçritya buddhānāṁ dharmadeçanā /
lokasaṁvṛtisatyaṁ ca satyaṁ ca paramārthataḥ //

(4) Ces deux vérités seront longuement expliquées dans le chapitre VI.

(5) Le *mārga* est *prāpanahetu* du *nirvāṇa*, mais non pas *hetu* tout court ; le *nirvāṇa* n'a pas de cause.

(6) Même doctrine Bodhicaryāvatārapañjikā, ix, 2.

(71.8) Est-ce donc qu'il y a d'autres vérités distinctes des quatre vérités ? Oui, répondons-nous ; ainsi qu'il est dit dans la Cinquième terre du Bodhisattva (1) : « 'Ceci est vraiment, pour les nobles, la douleur', connaît-il en vérité ; 'ceci est la production de la douleur', 'ceci est la destruction de la douleur', 'ceci est vraiment, pour les nobles, le chemin qui va à la destruction de la douleur', connaît-il en vérité. Et il est habile dans la vérité de la *saṁvṛti*, dans la vérité du *paramārtha*, dans la vérité des caractères, dans la vérité de la distinction, dans la vérité de « discursion » (2), dans la vérité des choses, dans la vérité des origines, dans la vérité de destruction et non-naissance, dans la vérité d'introduction à la connaissance du chemin ; habile, enfin, dans la vérité de la production de la connaissance des Tathāgatas grâce à la réalisation de la naissance successive dans les terres des Bodhisattvas. Il connaît la vérité de la *saṁvṛti* en tant qu'il satisfait les autres créatures conformément

---

(4) L'original dans Daçabhūmaka (V, initio).

idaṁ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṁ prajānāti, ayaṁ duḥkhasamudayaḥ, ayaṁ duḥkhanirodhaḥ, iyaṁ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṁ prajānāti. sa saṁvṛtisatyakuçalaç ca bhavati, paramārthasatyakuçalaç ca, lakṣaṇasatyakuçalaç ca, vibhāgasatyakuçalaç ca, nistīraṇasatyakuçalaç ca, vastusatyakuçalaç ca, prabhavasatyakuçalaç ca, kṣayānutpādasatyakuçalaç ca, mārgajñānāvatārasatyakuçalaç ca, sarvabodhisattvabhūmikramānusaṁdhiniṣpādanatayā yāvat tathāgatajñānasamudayasatyakuçalaç ca bhavati. sa parasattvānāṁ yathāçayasaṁtoṣaṇāt saṁvṛtisatyaṁ prajānāti ; ekanayasamavasaraṇāt paramārthasatyaṁ prajānāti ; svasāmānyalakṣaṇānubodhāl lakṣaṇasatyaṁ prajānāti ; dharmavibhāgavyavasthānānubodhād vibhāgasatyaṁ prajānāti ; skandhadhātvāyatanavyavasthānānubodhān nistīraṇasatyaṁ prajānāti ; cittaçarīraprapīḍanopanipātatvād vastusatyaṁ prajānāti ; gatisaṁdhisambandhanatvāt prabhavasatyaṁ prajānāti ; sarvajva[rapratāpopaçamāt] kṣayānutpādasatyaṁ prajānāti ; advayābhinirhārān mārgajñānāvatārasatyaṁ prajānāti ; sarvākārābhisaṁbodhāt sarvabodhisattvabhūmikramānusamdhiniṣpādanatayā yāvat tathāgatajñānasamudayasatyaṁ prajānāti, adhimuktijñānabalādhānān na khalu punar niravaçeṣajñānāt.

(5) *nistīraṇa = phye ste rtogs pa*, « comprendre en distingant » ; comparer *saṁtīraṇa*, *°ṇā*, Nettipakaraṇa, 82, 191. 12 ; Visuddhimagga, J. P. T. S. 1893, p. 145 ; Bodhisattvabhūmi, I, vi : dharmeṣu samyaksaṁtīraṇākṣānti ; Abhidharmakoçav. Burn. 95a saṁtīrikā yā prajñā sā dṛṣṭiḥ. sā cehākuçalā gṛhyate.

à leurs dispositions ; la vérité du *paramārtha* parce qu'il a recours au seul Véhicule ; la vérité des caractères, parce qu'il pénètre les caractères généraux et individuels ; la vérité de distinction, parce qu'il pénètre la manière d'être de la distinction des principes ; la vérité de « discursion », parce qu'il pénètre la manière d'être des *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas* ; la vérité des choses, en raison [de la connaissance] des tourments qui tombent sur la pensée et le corps ; la vérité des origines, par l'intelligence des relations qui déterminent les renaissances ; la vérité de destruction et non-naissance, par l'apaisement de toutes les brûlures de toute fièvre ; la vérité d'introduction dans la connaissance du chemin, par la production de la non-dualité (1) ; et, par la compréhension de tous les aspects [des choses], la vérité de la production du savoir des Tathāgatas, grâce à la réalisation de la naissance successive dans toutes les terres des Bodhisattvas (2). »

FIN DE LA CINQUIÈME
PRODUCTION DE PENSÉE, NOMMÉE SUDURJAYĀ.

(La suite dans un prochain cahier.)

---

(1) *abhinirhāra*. — *nirhṛta* = *utpādita*. — Je comprends : parce qu'il pénètre les diverses vertus de l'idée de non-dualité (voir ci-dessus, la distinction des *laukika* et des *lokottara pāramitās*) et, par là, s'introduit et introduit dans le chemin du nirvāṇa et de la Bodhi.

(2) Le tibétain omet la dernière phrase de l'original: « en tant que le Bodhisattva prend possession de (ou assume) la force du savoir par *adhimukti*, par aspiration, car il ne possède pas le savoir au complet ».

Notes et corrections au texte tibétain.

Page 1	l. 2	au lieu de *bñugs* lire *bzhugs*.
	4	inverser le caractère *çya* et supprimer l'anusvāra.
2	13	au lieu de *skye bo* lire *skye ba*.
3	20	édition noire : *gsum chaṅ*.
		les deux éditions *saṅs rgyas kyis*.
4	16	au lieu de *bcom ltan hdas* lire *bcom ldan hdas*.
7	3	les deux éditions : *btan sñoms kyi*.
11	7	les deux éditions *me dun* ; lire *mdun*.
12	3	au lieu de *nas*, lire *na sa*.
	4	les deux éditions *phul du*.
	20	au lieu de *mde* lire *med*.
14	9	lire *yin*.
	19	effacer la finale *ro* (d'après l'original sanscrit).
17	2	au lieu de *hdir* lire *hdis*.
	12	d'après l'édition noire, lire *zhugs pa la sogs pa la ran....*
	19	les deux éditions *dbaṅ gas*.
		lire *rnam par hphel*.
19	10	effacer les mots *stobs kyis* d'après l'original sanscrit.
24	4	les deux éditions *de la gzhan*.
	10	les deux éditions *dṅos po stoṅ* ; lire *ston*.
25	4	les deux éditions *brtags pas* ; lire *btags*.
	14	les deux éditions *da ni stoṅ pa poi*.
26	16	les deux éditions *de yi rgyu*.
27	10	les deux éditions *ṅes par loṅs spyod* ; lire *ñe bar*.
28	2	édition noire *rnams par hgyed*.
	4	au lieu de *go* lire *ko*.

Page 29	l. 3	les deux éditions *rtogs-pa.*
	9	édition noire *sñin rjei.*
	17	lire *mthoṅ.*
30	6	lire *bya bai phyir.*
	16	les deux éditions *pre ço da ra.*
32	16	noir et rouge *htshal.*
	18	rouge *de med ni.*
34	5	lire *sñin brtse.*
	10	lire, contre les xyll., *bag ma byed.*
	11	lire, contre les xyll., *gzhan gyis.*
35	8	lire, contre les xyll., *mi dga, ma yin te* =.il ne se plait pas dans la discorde, il ne vise pas....
	12 et 17	*rdzun*, n'est pas donné, semble-t-il, par les Lexx. avec un sens satisfaisant.
	15	lire, semble-t-il, *ruṅ bar byed.*
36	1	lire, contre les xyll., *rgyud dga bar.*
	20	*lta ba can daṅ...* ; *can* est difficile à expliquer.
37	9	lire, contre les xyll , *glags te.*
40	10	lire, contre les xyll., *bdag hdzin.*
41	1	Xyll. *gaṅ gis.*
42	16	Lire, contre les xyll., *mi hdum.*
43	19	marquer un double *çad.*
44	5	effacer le *çad* à la fin de la ligne.
45	12	lire *dmigs.*
48	9	lire *chos kun de yis.*
51	4	lire contre les xyll. *gaṅ zag gi.*
56	3	lire *byed de sa.*
	18	lire, contre les xyll., *lus kyis.*
57	20	lire *çes so.*
58	19 et 59. 20	la lecture *dan rtags* est suspecte, voir 307, n. 4.
60	18	lire peut-être *de lta bur.*
64	5	lire *rnams pas* contre les xyll.
68	14	lire bral bar grjô ba rnams

[Le Muséon 11, 1910]

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

Louis de la Vallée Poussin (1)

(*Suite*).

(1) Voir *Muséon* 1907, p. 249-317.

[Chapitre VI

La terre Abhimukhī ou sixième production de la pensée d'illumination.]

(73,1) Maintenant, traitant de la sixième production de pensée, l'auteur dit :

1. « Dans l'Abhimukhī, fixé dans le recueillement de la pensée, tourné vers les principes *(dharmas)* des parfaits Bouddhas, voyant la vraie nature de ' la production en raison de ceci ' (1) (c'est-à-dire du *pratītyasamutpāda*), et par conséquent fixé dans la science *(prajñā)*, il obtient la destruction *(nirodha)* ».

Ayant obtenu, dans la cinquième terre du Bodhisattva, la pureté de la vertu de méditation (dhyānapāramitā), dans la sixième terre, fixé dans le recueillement de la pensée (2), voyant la profonde nature du *pratītyasamutpāda*, le Bodhisattva obtient la destruction par la pureté de la vertu de science, et non pas auparavant : en raison de la non-prédominance de la science et de la prééminence *(prakarṣa)* du don et des autres vertus, il n'est pas possible, [dans les terres inférieures], d'obtenir la destruction.

(73,12) Parce qu'on [y] comprend que la nature des choses est semblable à un reflet, parce que les Bodhisattvas dans la cinquième terre s'appuient sur la vérité du chemin, parce qu'elle est tournée vers le principe des parfaits Bouddhas, cette [sixième] terre s'appelle *Abhimukhī*, ' Tournée vers '.

(73,16) Maintenant voulant montrer que l'ensemble des autres qualités (= *pāramitās*) dépend de la vertu de science, l'auteur dit :

(1) Variante : rkyen ñid hdi pai de ñid = *idaṃpratyayatātattva*.
(2) *samāhitacitte sthita*.

2. « De même qu'une bande d'aveugles est aisément conduite par un seul homme doué de la vue à l'endroit désiré, de même ici aussi, prenant les qualités dépourvues de l'œil intellectuel, [la science] va à l'état de Victorieux (1). »

De même qu'un seul homme doué de la vue conduit aisément une bande innombrable d'aveugles à l'endroit où elle désire aller, de même, la vertu de science, prenant les qualités, c'est-à-dire les autres vertus, monte à la *Samantaprabhā*, terre des Sugatas, — et cela parce qu'elle a pour nature la vision de ce qui est le vrai chemin et de ce qui ne l'est pas.

Ici on demandera : Vous avez dit « ce [Bodhisattva] voyant la (74,10) vraie nature de la 'production en raison de ceci', fixé dans la science, obtient la destruction » (ci-dessus VI. 1) (2), comment donc le Bodhisattva doit-il voir le *pratītyasamutpāda* (3) pour voir la vraie nature de la 'production en raison de ceci'?

Nous répondons. La nature propre de ce [*pratītyasamutpāda*] ne peut être objet de connaissance pour nous dont l'œil intellectuel est complètement couvert par l'épaisse taie de l'ignorance *(avidyā-ghanapaṭala)* (4); mais elle est objet de connaissance pour les Bodhisattvas qui résident dans les terres supérieures, la sixième et les [suivantes]. Par conséquent, nous n'avons pas à être questionnés sur ce point ; ceux qu'il faut consulter ce sont les Bodhisattvas et les Bouddhas dont l'œil intellectuel, oint du collyre de la vue exacte de la vacuité qui détruit la taie obscure *(timirapaṭala)* (4) de l'ignorance, est immaculé, exempt de la taie obscure de l'ignorance.

Mais, dira-t-on, il y a des sûtras, l'*Āryaprajñāpāramitā*, (75,6) l'*Āryadaçabhūmaka*, etc. qui disent comment un Bodhisattva marchant dans la noble Prajñāpāramitā voit la nature vraie *(tattva)* du *pratītyasamutpāda*? Par conséquent on a le droit d'expliquer

(1) Pour cette comparaison des aveugles et du voyant, voir *Aṣṭasāhasrikā*, p. 172, et *Prajñāpāramitā en cent mille articles* citée *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 1 (Bibl. Ind. p. 347).

(2) Lire 74.12 *des* comme 73.4, ou encore *ba ste*.

(3) Ligne 74.14 *chos* est difficile à expliquer.

(4) Voir ci-dessous la note *ad* 304, 7.

cette question en suivant l'Écriture. — Non pas. Car comme il est difficile de déterminer l'intention de l'Écriture, il est impossible à des [hommes] comme nous d'enseigner la vérité, même en s'attachant à l'Écriture.

(75,13) Nous parlons ainsi en considérant celui qui serait autonome [dans son interprétation de l'Écriture] (1). Mais un traité (*çāstra*) a été fait par un homme qui fait autorité. Par la détermination de l'intention de l'Écriture, résultant de la vue exacte et précise de l'écriture,

3. « De la manière dont cet [homme] a compris la nature profonde des choses (2) par l'Écriture et aussi par le raisonnement, de cette manière il faut exposer [cette nature des choses] d'après et en suivant le système (3) du noble Nāgārjuna. »

(76,1) De la manière dont le Bodhisattva, marchant dans la Prajñāpāramitā, voit en vérité l'essence des choses, de cette manière le noble Nāgārjuna, connaissant exactement l'Écriture, a clairement expliqué dans le ' Traité du milieu ', par l'Écriture et le raisonnement, la vraie essence des choses qui consiste dans l'absence de nature propre. Par conséquent de la manière dont le noble Nāgārjuna a expliqué la nature des choses par l'Écriture et le raisonnement, de cette même manière je dois exposer telle quelle la doctrine qu'il a enseignée.

(76,10) Mais, dira-t-on, comment savez-vous que ce noble Nāgārjuna lui-même a déterminé exactement [le sens de] l'Écriture? — Nous le savons par l'Écriture elle-même. Comme il est dit dans l'*Āryalaṅkāvatāra* :

« Dans le sud, en Vidarbha, il y aura un illustre bhikṣu de grande réputation, nommé Nāgārjuna, destructeur de la thèse de l'être et du non-être, qui, ayant enseigné mon Véhicule dans le

---

(1) *raṅ-dbaṅ-ñid-kyi dbaṅ-du byas-nas* : *svatantratām adhikṛtya.*

(2) 75.17 variante *ches zab chos* : .. a compris le très profond dharma.

(3) 75.19, lire *lugs*.

(4) 76.4, lire *bcos la ?*

(5) 76 5, variante .. *can chos gsal bar*.

monde, le suprême grand Véhicule, réalisant la terre Pramuditā, ira en Sukhāvatī » (1);

et aussi dans l'*Āryadvādaçasahasramahāmegha* (2) : « Prince Licchavi, cet Ānanda, ainsi nommé parce que toute créature se réjouit en le voyant, quatre siècles après le nirvāṇa, sera le bhikṣu nommé Nāga, et il enseignera d'une manière développée mon enseignement. Enfin, dans l'univers nommé *Suviçuddhaprabhābhūmi*, il sera un Tathāgata Arhat parfait Bouddha nommé Jñānākaraprabha ».

Par conséquent il est établi que ce [Nāgārjuna] a déterminé exactement [le sens de] l'Écriture.

Mais ce traité, qui a pour fruit l'enseignement correct du *pratītyasamutpāda*, il faut l'enseigner seulement à ceux dans la série [intellectuelle] de qui a été placée, par la culture antérieure, la semence de la vacuité; et point aux autres. Ceux-ci, en effet, entendant parler de vacuité, tomberaient dans un grand malheur, ayant sur la [vacuité] des conceptions erronées : parmi eux, les uns, rejetant par ignorance la vacuité, iraient à une mauvaise destinée; les autres, pensant que 'vacuité' signifie 'non-être', prenant ainsi [la vacuité] d'une manière erronée, engendreraient et développeraient la vue fausse de la négation de toutes choses. (77,6)

Par conséquent, le maître ne doit enseigner la doctrine de la vacuité qu'après s'être rendu compte des dispositions de ses auditeurs.

Mais, dira-t-on, comment [le maître] sera-t-il capable de déterminer une chose difficile à déterminer, à savoir qu'il faut enseigner la vacuité à un tel parce qu'il est digne de cet enseignement? — Il en est capable en raison des marques extérieures. (77,18)

L'auteur explique quels sont ces indices :

4. (3) « Ayant entendu la vacuité même à l'époque où il était un

(1) Cité dans Fujishima, *Bouddhisme japonais*, p. 52. — Voir aussi le colophon de l'Akutobhaya (trad. par M. Walleser). — Sur les prophéties du Laṅka, qui manquent dans la première version chinoise, voir Max Müller, *India, What can it teach us*, 1re éd., p. 298. 9.

(2) On connait un Mahāmegha, Kandjour, Mdo, XVIII, Csoma-Feer, p. 265.

(3) L'original des stances 4 et 5 nous a été conservé dans le *Subhāṣita-*

homme ordinaire, une joie intime se renouvelle en lui [chaque fois qu'il l'entend à nouveau] ; ses yeux sont humides de larmes de joie (1), et les poils se hérissent sur son corps. »

5. « En lui, il y a une semence de l'intelligence des parfaits Bouddhas ; il est un vase pour l'enseignement de la réalité ; à cet [homme], »

dont les caractères seront définis,

« il faut enseigner la vérité vraie ; »

car avec un tel auditeur la peine du maître qui enseigne la vérité ne sera pas sans fruit. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que

« en lui les qualités marcheront à la suite de cet [enseignement]. »

Cet auditeur, non seulement évitera l'infortune engendrée par la prise erronée de la vacuité, mais encore se produiront [en lui] les qualités qui ont pour cause l'audition de la doctrine de la vacuité.

(78,27) Comment cela ? Considérant l'audition de la doctrine de la vacuité comme semblable à la possession d'un trésor, afin de ne pas en être privé,

6. (2) « Il reste toujours fixé dans son vœu de moralité ; il donne

---

saṃgraha, fol. 14 (ed. Bendall, *Muséon*, 1903, p. 387, tiré à part, p. 13)

pṛthag janatve' pi niçamya çūnyatāṃ
pramodam antar labhate muhur muhuḥ /
pramodajāsrā*vinayāta*locanaḥ (?)
tanūruhotphullatanuç ca jāyate //
yat tasya saṃbuddhadhiyo 'sti bījam
tattvopadeçasya ca bhājanaṃ saḥ /
ākhyeyam asmai paramārthasatyam
tadanvayās tasya guṇā bhavanti //

(1) 78.4, variante .. *gañ* = ses yeux sont pleins de larmes.

(2) *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 15

çīlaṃ samādāya sadaiva vartate
dadāti dānaṃ karuṇāṃ ca sevate /
titikṣate tatkuçalaṃ ca bodhaye
praṇāmayaty eva jagadvimuktaye //

des dons ; il pratique la compassion ; il cultive la patience ; et le mérite de ces [vertus], il l'applique à [l'acquisition de] l'illumination pour la délivrance du monde ;

7 a. il honore les parfaits Bodhisattvas. »

Il se rend compte que « par l'immoralité, je tomberai dans les mauvaises destinées et la vue de la vacuité sera interrompue », et toujours il reste fixé dans son vœu de moralité. — Il pense : « Quand même, par la moralité, j'irais dans une bonne destinée, si j'y suis indigent et par conséquent préoccupé des aliments, des remèdes, du vêtement religieux et des autres nécessités de la vie, l'audition de la vacuité sera interrompue », et il donne l'aumône. — Il se dit : « La vue de la vacuité, quand la pitié y est adjointe *(karuṇāparigṛhīta)* amène l'état de Bouddha, mais non pas autrement », et il pratique la compassion — Il pense : « Par la colère, on va d'abord dans les mauvaises destinées, puis [redevenu homme] on obtient une mauvaise complexion (1), et par là on est privé de l'estime des Āryas », et il cultive la patience. — Comme la moralité et les [autres vertus] non appliquées à [l'acquisition de] l'omniscience, ni ne sont causes de l'acquisition de la qualité de Bouddha, ni ne portent des fruits sans mesure et indéfinis, il applique cette racine de mérite à l'illumination en vue de la délivrance du monde. — Il pense : « Si on excepte les Bodhisattvas, personne n'est capable d'enseigner en vérité l'essence du *pratītyasamutpāda* », et il honore les parfaits Bodhisattvas (2).

Ayant de la sorte, longtemps et sans interruption, accumulé infailliblement une masse de mérite, (80,2)

7 b-d. « D'un homme expert dans cette profonde et vaste doctrine *(naya)*, et qui a progressivement obtenu la terre Pramuditā, celui qui la désire doit écouter ce chemin ».

C'est-à-dire ' celui qui désire la terre Pramuditā '. ' Ce [chemin]' dont les caractères seront définis.

(1) *durvarṇa.*

(2) rdzogs-pai byaṅ-chub-sems-dpa = *samyak sambodhisattva* (?).

(80,8) Or, pour l'enseignement de la nature vraie des choses, il y a le texte suivant de l'Écriture, à savoir dans l'*Āryadaçabhūmaka* (1) : « O vous fils du Victorieux, le Bodhisattva qui, ayant complètement accompli le chemin dans la cinquième terre du Bodhisattva, passe dans la sixième terre du Bodhisattva, il y passe par [la possession des] dix *dharmasamatās*. Quelles sont ces dix [*samatās*] ? A savoir : tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de caractères individuels et perceptibles *(nimitta)*; tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de caractères; de même, en tant que non produits, non nés, soustraits à toute prise *(vivikta)*, purs dès l'origine, indénomables *(niḥprapañca)*, ni admis ni rejetés (2); tous les *dharmas* sont égaux en tant que semblables à une magie, un rêve, une illusion optique, un écho, la lune dans l'eau, un reflet, une création magique; tous les *dharmas* sont égaux en tant qu'exempts de la dualité 'existence et non existence'. Contemplant ainsi la nature propre des choses, par une ardente *anulomikī kṣānti* il obtient l'Abhimukhī, sixième terre du Bodhisattva. »

---

(1) *Daçabhūmaka* (= *°bhūmīçvara*), chapitre VI, au début : yo' yaṁ bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ pañcamyāṁ bodhisattvabhūmau suparipūrṇamārgaḥ ṣaṣṭhīṁ bodhisattvabhūmim avatarati, sa daçabhir dharmasamatābhir avatarati. katamābhir daçabhiḥ ? yad uta sarvadharmānimittasamatayā ca sarvadharmālakṣaṇasamatayā ca sarvadharmānutpādasamatayā ca sarvadharmājātasamatayā ca sarvadharmaviviktasamatayā ca sarvadharmādiviçuddhasamatayā ca sarvadharmaniḥprapañcasamatayā ca sarvadharmānāyūhaniryūhasamatayā ca sarvadharmamāyāsvapnapratibhāsapratiçrutkodakacandrapratibimbanirmāṇasamatayā ca sarvadharmabhāvābhāvādvayasamatayā ca : ābhir daçabhir dharmasamatābhir avatarati. sa evaṁsvabhāvān sarvadharmān pratyavekṣamāṇaḥ...... pratipadyamānaḥ ṣaṣṭhīṁ Abhimukhīṁ bodhisattvabhūmim anuprāpnoti tīkṣṇayānulomikyā kṣāntyā, na ca tāvad anutpattikadharmakṣāntimukham anuprāpnoti......

(2) Le ms. de Paris porte *sarvadharmāyūhaniryūhasamatayā*; le ms. Bendall : *sarvadharmmanāyūhasamatayā*. — Les formes correctes sont *āvyūha, nirvyūhā*; voir par exemple Madhyamakavṛtti 298, l. 13 : sa na kaṃ cid dharmam āvyūhati nirvyūhati . tasyaivam anāvyūhato 'nirvyūhatas traidhaituke cittaṁ na sajjati. — Les deux termes en question correspondent, avec une nuance, au couple de l'affirmation et de la négation (*samāropa, apavāda*). — Les leçons *niryūha* pour *nirvyūha*, etc., s'expliquent par le prâcrit *niyyūha*.

Par conséquent, dans la pensée que, en enseignant par le raisonnement l'égalité des choses qui consiste en leur non-production *(dharmānutpādasamatā)*, il sera facile d'enseigner les autres égalités, le maître (Nāgārjuna) met *(upa-ny-as)* au début du 'Traité du milieu' [l'affirmation] : (81,4)

« Ni de soi, ni d'autrui, ni de l'un et de l'autre, ni indépendamment de cause, ne sont produits des êtres où que ce soit *(kva cana)*, en quelque temps que ce soit *(jātu)*, quels qu'ils soient *(ke cana)* (1).

Jātu, c'est-à-dire 'en un temps quelconque' *(kadā cit)* (2) ; *kva cana* a pour synonyme 'n'importe où' *(kva cit)* : ce terme, qui indique le réceptacle *(ādhāravacana)*, vise le lieu *(viṣaya)*, le temps et les systèmes *(siddhānta)* ; *ke cana*, terme qui indique le contenu *(ādheyavacana)*, désigne les choses externes et internes. Il faut donc comprendre : « Choses externes et internes ne naissent pas (3) d'elles-mêmes, en aucun lieu, en aucun temps, d'après aucun système ». Quant à la négation *(na vidyante)*, il est faux que, [ne] portant [que] sur la naissance de soi, elle ait une valeur affirmative [c'est-à dire comporte le corollaire : « Les êtres naissent d'autrui »], car elle est acquise dans un sens purement négatif. — Les trois autres propositions [ni d'autrui, etc.] doivent être construites de la même manière.

Reprenant les quatre propositions [de Nāgārjuna] pour les démontrer rationnellement, l'auteur dit : (81,18)

8 a-b. « Ceci même ne naît pas de ceci (4) ; comment ceci naîtrait-il d'autres ? ceci ne naît pas des deux ; comment naîtrait-il sans cause ? »

---

(1) C'est la première Kārikā du *Madhyamakaçāstra* ; voir *Madhyamakavṛtti*, p. 12.13

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke ca na //

Voir les quatre alternatives de *Dīgha*, III, p. 137.

(2) *gzhar yaṅ* a souvent pour équivalent *kadā cit*, mais représente parfois *jātu*. D'après notre texte *kva cana* couvre l'idée de temps.

(3) Littéralement *utpādasambhavo nāsti*, *utpādo na sambhavati*.

(4) Littéralement *na tad eva tata utpadyate*.

‘ Ceci même ne naît pas de ceci ’ équivaut à [la formule de Nāgarjuna] : ‘ [une chose] ne nait pas d’elle-même ’. Il faut comprendre de même les autres propositions [comme équivalentes à celles de Nāgārjuna]

(82,5) Mais comment ces [propositions] sont-elles avérées ? — Réponse :

8 c-d. « Il n’y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu’une chose née naisse à nouveau. » (1)

‘ ceci ’ désigne ce qui naît, ce qui accomplit l’action de naître, à savoir la pousse. ‘ de ceci ’, c’est-à-dire de la substance propre de cette même chose qui naît. Le sens de la proposition est donc : « Ce même être de pousse ne naît pas de ce même être de pousse ». (2) — Et pourquoi ? — Parce qu’il n’y a aucun avantage à ce que, de ce même être en qui est la substance propre de pousse, naisse ce même être qui possède cette substance, puisque déjà il existe. — La thèse de la naissance ‘ de soi ’ est en contradiction avec la raison ; l’auteur dit :

« Il est inadmissible qu’une chose née naisse à nouveau. »

(82,18) Ici l’auteur se contente de formuler la proposition, et passant à la démonstration, il ajoute :

9 a-b. « Si on admet qu’une chose née naisse à nouveau, il n’y aura pas naissance de la pousse, etc. »

Si on veut que la graine, étant née, naisse encore, quel obstacle y aura-t-il à sa reproduction, grâce auquel, la graine arrêtant de se reproduire, on pourrait penser que la pousse naîtra ? Jamais ne naîtront la pousse, le tronc, la tige creuse etc. — En outre, pour la raison qui a été exposée,

9 c. « La graine, arrivée au bout de sa naissance, naîtrait. »

---

(1) Cité Madhyamakavṛtti, 13.$_7$ et 79.$_{11}$:

tasmād dhi tasya bhavane na guṇo ’sti kaç cij
jātasya janma punar eva ca naiva yuktam //

(2) Littéralement : tasmād iti tasyaiva jāyamānasyātmarūpād ity arthaḥ : atas tasmād evāṅkurasya svātmyāt tad evāṅkurasyātmyaṃ na saṃbhavatīti pratijñārthaḥ.

Mais, dira-t-on, les causes (*pratyayas*), adjuvants (*upakāraka*) de la naissance de la pousse, l'eau, le temps, etc., transformant la graine, font naître la pousse. Et cette pousse, comme il y a contradiction à ce qu'elle existe en même temps que son facteur (*kartar*), fait périr la graine en naissant. Par conséquent les susdits défauts n'existent pas (1). Et comme la graine et la pousse ne sont pas ' autres ' (différents l'un de l'autre), on ne peut pas dire qu'il n'y a pas production ' de soi '. (83,9)

Ceci, non plus, n'est pas admissible. Car

9 d. « Comment la chose même se ferait-elle périr ? »

Comme la graine et la pousse ne sont pas ' autres ', il est inadmissible que la pousse fasse périr la [graine], de même qu'elle ne se fait pas périr elle-même.

En outre, (83,19)

10 a-b. « Pour vous (2), entre la graine, cause-facteur, et la pousse, effet *différent* (3), il n'y aura pas de différence de forme, couleur, saveur, vertu, maturité (4). »

La forme, long, rond, etc, ; la couleur, jaune, etc. ; la saveur, doux, etc. ; la vertu (5), un genre de force, certain pouvoir merveilleux, comme, par exemple, la guérison des hémorroïdes par le seul contact du corps avec l'herbe *arça* (*arça-oṣadhi*), ou se mouvoir dans l'air en tenant le *rtsi-oṣadhi* (6) ; la maturité (7),

---

(1) yathoktadoṣāvatāro nāsti.

(2) C'est-à-dire dans votre système de la naissance ' de soi '.

(3) kāraṇahetubīja, bhinnakarma-aṅkura ?

(4) ākāravarṇarasavīryavipākabheda.

(5) Probablement *vīrya*, d'après les catégories médicales, *rasa*, *vīrya*, *vipāka* (Suçruta I, 14) ; mais il s'agit d'une vertu magique comme le démontrent les exemples. Çarad Chandra explique *nus-mthu* ' occult power when applied to necromancy ' (p. 742).

(6) Non identifié.

(7) *vipāka*, souvent ' digestibility ' (Hoernle) ; voir *Sarvadarçanasaṃgraha*, note 87 de notre traduction, *Muséon*, 1901, p. 183 ; *Kalpataru* p. 298.21.

certain caractère obtenu par transformation (1), par exemple le poivre, etc., tournant au doux (2).

Or, si la graine et la pousse ne sont pas autres, on constatera dans la pousse, sans différences, la même forme, etc., que dans la graine elle-même. Ce n'est pas le cas. Par conséquent [semence et pousse] ne sont pas autres, comme les pousses de bananier, etc., [ne diffèrent pas] des graines de garlic, etc. !

(84,15) Mais, dira-t-on, la même graine devient pousse, en abandonnant l'état de graine, en prenant un autre état. — Dans cette hypothèse,

10 c-d. « Si, abandonnant sa première nature, la [graine] devient d'une autre nature, comment y aura-t-il pour elle la qualité d'être elle ? »

' sa nature ' (*tasya bhāva*), ' qualité d'être elle ' (*tattva*), ' n'être pas autre qu'elle ' (*tadananyatva*) : tel est le sens. — D'après cette remarque, comme il n'y a pas identité (qualité de ne pas être autre) de la pousse [et de la graine], son identité [de graine] est bien compromise (3).

(85,1) Mais, dira-t-on, bien que les forme, saveur, etc. de la graine et de la pousse soient différentes, la ' chose ' n'est pas différente (4). — Non pas, car on ne saisit pas la ' chose ' qu'elles sont indépendamment de leur forme, etc. (5).

(85,4) Autre point.

11. « Si, comme vous le soutenez, la graine existe dans cette pousse, non autre, il s'ensuivra, ou bien qu'on n'y percevra pas la pousse comme on n'y perçoit pas la graine ; ou bien, la [graine] et la [pousse] étant une même chose, qu'on y percevra la graine comme on y perçoit la pousse. Par conséquent cette [théorie de l'identité] est inadmissible. »

---

(1) dravyaviçeṣaḥ pariṇāmaprāpyaḥ (?).

(2) pippalī-ādi-mṛdu-pariṇāmavat (?).— Comparer *Suçruta*, XI : vīryāṇi svabalaguṇotkarṣād rasam abhibhūya ātmakarma kurvanti yathā .... kaṭukā pippalī pittaṃ çamayati mṛduçītavīryatvāt.

(3) D'après l'édition rouge : ... n'est pas compromise.

(4) nāsti dravyabhedaḥ.

(5) ākārādyagrahaṇe teṣāṃ dravyāgrahaṇāt (?).

De même que, à l'état de pousse, l'être (1) de la graine n'est pas perçu dans sa nature particulière (2), de même, parce qu'il n'est pas autre que la graine, l'être propre (3) de la pousse ne sera pas perçu comme ne l'est pas l'être propre de la graine. Ou bien, de même que la pousse est perçue, de même, parce qu'elle n'est pas autre que la pousse, etc., la graine aussi sera perçue, comme est perçu l'être propre de la pousse.

Quiconque veut éviter ces conséquences manifestement erronées se refusera à admettre l'identité (4) de la graine et de la pousse.

Ayant de la sorte réfuté la ' naissance de soi ' en l'examinant (85,17)
d'un des deux points de vue, [au point de vue] de celui qui désire connaître la vérité (5), afin de montrer que cette conception ne tient pas non plus au point de vue du monde (6) dont l'intelligence n'est pas purifiée, l'auteur dit :

12 a-b. « Le monde même n'admet pas l'identité de la cause et du fruit (= effet); car, quand la cause a péri, il voit son effet » (7).

Quand la cause, c'est-à-dire la graine, est détruite, il voit le fruit, c'est-à-dire la pousse ; par conséquent le monde même ne voit pas la graine et la pousse comme non-différents. Car, s'il y avait identité (unité), de même que la cause on ne verrait pas non plus le fruit ; or on le voit. Par conséquent il n'y a pas identité des [cause et effet].

Comme, des deux côtés [du point de vue de la vérité, du point (86,7)

(1) ātmatā.
(2) svarūpeṇa.
(3) svātmatā.
(4) ananyatva.
(5) En lisant, p. 85.$_{18}$, *bzhin-du* au lieu de *gzhan-du* (donné par les deux xylographes), on obtient une version beaucoup plus simple : « ... en l'examinant d'après la méthode (au point de vue, *naya*) de celui qui désire connaître la vérité. »
(6) *lokavyavahārato 'pi.*
(7) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 18.

loko 'pi caikyam anayor iti nābhyupaiti
naṣṭe 'pi paçyati yataḥ phalam eṣa hetau /
tasmān na tattvata idaṃ na tu lokataç ca
yuktaṃ svato bhavati bhāva iti prakalpyam //

de vue du monde], la ' naissance de soi ' est en contradiction avec le raisonnement (1) :

12 c-d. « Par conséquent, cette conception : ' L'être naît de soi ', n'est justifiée ni au point de vue de la réalité, ni au point de vue du monde (2) ».

C'est pour cela que le maître [Nāgārjuna], sans faire de distinction, a nié d'une manière générale la naissance : « pas de soi ». Et qui fait une distinction [, comme Bhāvaviveka,] (3) en s'exprimant ainsi : « En vérité vraie, les êtres ne naissent pas de soi, parce qu'ils existent, comme l'intelligence (4) », sa distinction : « en vérité vraie » n'a pas de sens. Voilà ce qu'il faut en penser.

(86,15) Autre point.

13. « Si on admet la ' naissance de soi ', il y a identité (unité) de ce qui est engendré, de ce qui engendre, de l'acte, de l'agent (5) : or ces choses ne sont pas identiques ; donc il ne faut pas admettre la ' naissance de soi ' à cause des conséquences erronées, tout au long exposées, qui en découlent ».

De même, [Nāgārjuna] dit :

« Jamais il n'y a identité (unité) de la cause et du fruit ; s'il y avait identité, l'engendré et celui qui engendre seraient le même (6). »

Il n'y a pas identité [de la cause et de l'effet], car s'ensuivrait l'identité du père et du fils, ou de l'œil et de la connaissance [visuelle]. — Pour la même raison, [Nāgārjuna] dit :

---

(1) yuktiviruddha.

(2) Voir page précédente, note 7.

(3) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 17, note a, et p. 25.9.

(4) na paramārthataḥ svata utpannā bhāvāḥ, vidyamānatvāt, caitanyavat.

(5) janya-janaka-karma-kartṛ.

(6) *Madhyamakaçāstra* XX. 19 (et Vṛtti, p. 403.12)
hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate /
ekatve phalahetvoḥ syād aikyaṃ janakajanyayoḥ //

« Si le feu était le combustible, l'agent et l'acte seraient identiques (1). »

Par conséquent celui qui redoute ces conséquences erronées et d'autres semblables, et qui désire comprendre exactement les deux vérités, ne doit pas admettre que les choses naissent d'elles-mêmes.

Soit, dira-t-on, les choses ne naissent pas d'elles-mêmes ; c'est (87,15)
avéré ; et ce [premier] point (2) est justifié. Mais ce que vous avez dit : « Comment naîtraient-elles des autres ? » (vi. 8, *ad* 81,18), cela n'est pas justifié. Car, autres [que les choses qu'ils causent], « il y a quatre *pratyayas*, les *pratyayas* cause, support, antécédent immédiat, maître, producteurs des choses (3) ». Considérant ce texte sacré (*pravacana*), quoi qu'on en ait, il faut admettre la naissance en raison d'autrui (*parata utpāda*).

Quelques-uns disent à ce sujet : le *pratyaya* ' cause ' (*hetu pra-* (88.4)
tyaya), c'est cinq *hetus*, en écartant le *kāraṇahetu* ; (4) — le ' support ' (*ālambana*) est ainsi nommé parce qu'il est pris comme point d'appui : toutes les choses, étant respectivement point d'appui d'une des six connaissances [visuelle, etc.], sont *ālambanapratyaya* ; — la pensée, autre que celle qui entre dans le *nirvāṇa*-sans-reste, et les succédanés de la pensée (*caitta*), sont ' antécédant-cause ' (*anantara-pratyaya*) ; — le *kāraṇahetu* est le ' maître-cause ' (*adhipati-pratyaya*)

D'autres disent : d'après la définition [de l'Abhidharma (?)] : (88,10)
' ce qui produit est la cause ', ce qui engendre une chose, consti-

---

(1) Ibidem, X. 1 et p. 202.11

yad indhanam sa cet agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ /

Correctement traduit *bud-çiṅ gaṅ de me yin na.*

Notre texte paraît incorrect : *yadīndhanaṃ bhaved agnir ?*

(2) *ayaṃ pakṣaḥ*, le premier point de la quadruple négation de Nāgārjuna, voir ci-dessus *ad* 81,4.

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti* 76.1 et 4 (notre texte porte *adhipati*, comme Mahāvyutpatti § 115) :

yasmāt parabhūtā eva bhagavatā bhāvānām utpādakā nirdiṣṭāḥ.

catvāraḥ pratyayā hetuç cālambanam anantaram
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ

(4) kāraṇahetuvarjyāḥ pañca hetavaḥ (?) — *byed-rgyu* = *kāraṇahetu ?* — D'après *Laṅkāvatāra* (p. 85.17) il y a six causes, dont le *kāraṇahetu* ; ces causes couvrent le domaine de l'*ālambana* et de l'*anantara*. —

tuant la graine, en est le *hetupratyaya* (1) ; — le point d'appui, semblable à un bâton d'appui, grâce auquel sont engendrés la pensée et ses succédanés naissant de la cause, semblables à un homme âgé qui se lève, c'est l'*ālambana pratyaya*, car il est le point d'appui de la chose naissante : tel est le sens (2) ; — la destruction, ' précédant immédiatement ', de la cause, est *pratyaya* de la naissance du fruit, comme, par exemple, la destruction, ' précédant immédiatement ', de la graine, est *samanantarapratyaya* de la pousse (3) ; — ' ceci étant, cela se produit ', ' ceci ' est l'*adhipati pratyaya* de cela (4).

(88,19) Tous les autres *pratyayas*, le *sahajāta* ' né avec ', le *paçcājjāta* ' né après ', rentrent dans ces [quatre *pratyayas*]. Dieu (*īçvara*), etc., ne sont pas des *pratyayas*. Ainsi arrive-t-on à la conclusion : « Il n'y a pas de cinquième *pratyaya* (5). »

Voilà ce qu'on nous objecte.

(89,3) Cela ne tient pas, étant contredit par la raison et par l'Ecriture. Exposant l'argument rationnel, l'auteur dit :

14 a-b. (6) « Si un autre naît en raison d'un autre, sans doute une épaisse obscurité naît de la flamme »,

---

'Daprès les Vaibhāṣikas-Sarvāstivādins, *kāraṇa*°, *sahabhū*°, *sabhāga*°, *saṃprayuktaka*°, *sarvatraga*°, *vipākahetu* (Mahāvyutpatti, § 114). Je croirais volontiers que notre auteur vise cette scolastique.

(1) Comparer *Madhyamakavṛtti* 77.1 : tatra nirvartako hetur iti lakṣaṇād yo hi yasya nirvartako bījabhāvenāvasthitaḥ sa tasya hetupratyayaḥ.

(2) *Ibidem* : utpadyamāno dharmo yenālambanenotpadyate sa tasyālambanapratyayaḥ.

(3) *Ibidem* : kāraṇasyānantaro nirodhaḥ kāryasyotpattipratyayaḥ, tadyathā bījasyānantaro nirodho 'ṅkurasyotpādapratyayaḥ.

(4) yasmin sati yad bhavati tat tasyādhipateyam.

(5) Voir ci-dessus page précédente, n. 3.

(6) La kārikā 14 est citée dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 19 et *Madhyamakavṛtti*, p. 36.10

anyat pratītya yadi nāma paro 'bhaviṣyaj
jāyeta tarhi bahulaḥ çikhino 'dhakāraḥ /
sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataç ca
tulyaṃ paratvam akhile 'janake 'pi yasmāt //

En raison de leur qualité d'être « autres ». Or [semblable génération] n'est ni perçue, ni raisonnable. Donc la [naissance en raison d'autrui] n'est pas. Pour la même raison, [Nāgārjuna] a dit : « Jamais il n'arrive que la cause et le fruit soient ' autres ' ; s'ils étaient autres (s'ils existaient indépendamment l'un de l'autre), ce qui est cause serait semblable à ce qui n'est pas cause » (1).

En outre,

14 c. « Toutes choses naîtraient de toutes choses (2) ».

De toutes choses, causes et non-causes, naîtraient toutes choses, fruits et non-fruits. — Et pourquoi ?

14 d. « Parce que la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la cause et] aussi dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices (2) ».

De même que la graine de riz, qui engendre (3), est autre que la (90,1) pousse de riz, son effet, de même le feu, le charbon, la graine d'orge, etc., qui n'engendrent pas [la pousse de riz], sont autres [que la pousse de riz]. Et de même que la pousse de riz naît de la graine de riz qui est autre [qu'elle], de même elle naîtra du feu, du charbon, de la graine d'orge, etc. Et de même que, de la graine de riz, est produite la pousse de riz (4), qui est autre [que la graine de riz] ; de même en seront aussi produits cruche, étoffe, etc. — On ne voit pas semblable génération. Par conséquent il est faux aussi que [la pousse, autre, naisse de la graine, autre].

Mais, dira-t-on, de ce que la cause et l'effet sont ' autres ', il ne (90,10) s'ensuit pas que n'importe quoi naisse de n'importe quoi. Car voici la loi déterminative (*niyama*) [qui précise le concept ' autre ']. Parce que

---

(1) *Madhyamakaçāstra* XX 19 b, 20 b (Vṛtti, p. 403, 404)
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate /
pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā //

(2) Voir page précédente note 6.

(3) Page 90, l. 1, lire *byed-pai* ou *byed-pa* (comme ligne 3).

(4) Page 90, l. 7, le xylograhe porte *myu gui*.

15. « Ce qui peut être effectué, pour cette raison on le définit ‘ effet ’ ; ce qui est capable de l’engendrer, bien qu’étant ‘ autre ’, c’est la ‘ cause ’ ; la naissance a lieu en raison d’une chose faisant partie d’une même série [avec ce qui doit naître] et génératrice ; par conséquent la pousse de riz ne naît pas de l’orge, etc. Voilà l’objection (1) »

‘ Effet ’ (*kārya*), le suffixe *kṛtya* indiquant la puissance (2), si ceci peut être effectué par cela, ceci est l’effet de cela. Ce qui est capable d’engendrer cet effet, bien que ‘ autre ’ [que l’effet], c’est la cause. — Par conséquent, cause et effet sont tels en raison d’un mode particulier de ‘ non-identité ’, non pas en raison de non identité en général (3).

Il y a naissance en raison d’une chose faisant partie d’une même série [avec ce qui doit naître] et génératrice : [s’il y avait naissance] en raison d’une chose faisant partie d’une série différente, par exemple [naissance de la pousse de riz] en raison de la graine d’orge ; ou en raison d’une chose faisant partie de la même série mais non génératrice, par exemple [naissance de la pousse de riz] en raison d’un ‘ moment ’ [de la série du riz] postérieur, non antérieur [à la pousse de riz], alors on arriverait [en effet, comme vous le dites,] à cette conclusion que n’importe quoi naît de n’importe quoi.

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 20

çakyaṃ prakartum iti kāryam ato niruktaṃ
çaktaṃ yad asya janane sa paro ’pi hetuḥ /
janmaikasaṃtatigatāj janakāc ca tasmāc
chālyaṅkurasya na tathā ⏑ ⏑ - ⏑ - - //

Le manuscrit porte ... *yasmāt chālyaṅkurasya ca*. — On peut lire : *na tathā jananaṃ yavādeḥ*.

(2) Voir Pāṇini, iii, 3, 172 *çaki liḍ ca*.

(3) *anyatvaviçeṣād eva phalahetubhāvo nānyatvasāmānyāt* (?) ; ou *paratvaviçeṣeṇa*...

(4) En introduisant une négation p. 91, l. 6, à la fin (*thal-bar mi hgyur-ro*), on obtient une version plus aisée : « Comme il n’y a naissance qu’en raison d’une chose appartenant à la même série et génératrice, il est faux que nous soyons entraînés à cette conséquence de la production indéterminée, de la pousse de riz par la graine d’orge, de la pousse de riz par la tige creuse du riz ... ».

Cette explication est inadmissible (91,7)

En effet, ce qui est la cause de la pousse de riz, c'est la graine de riz, et point autre chose ; l'effet de la graine de riz, c'est la pousse de riz et point autre chose : cette détermination (*niçcaya*, *niyama*), d'où la tenez-vous ? C'est là tout ce que nous demandons au partisan de la cause et de l'effet (1).

Il nous répondra : Du fait qu'on constate cette détermination.

Nous redemanderons (2) : Mais comment (en vertu de quel principe) constate-t-on semblable détermination ? Répondre tout uniment : « Parce qu'on constate cette détermination, pour cette raison on la constate », sans indiquer la raison d'être de cette détermination, ce n'est pas le moyen d'écarter quoi que ce soit des critiques formulées. (91,12)

En outre, la catégorie ' non-identité ' (*paratva*), exempte de détermination, est bien établie (connue), et elle détruit le système de [notre adversaire] (3). L'auteur le montre en disant : (91,16)

16. « Vous n'admettez pas que l'orge, le *keçara* (4), le *kiṃçuka* (5), etc., produisent la pousse de riz ; ils ne sont pas capables [de la produire] ; ils ne font pas partie d'une même série [avec elle] ; ils ne [lui] sont pas pareils : de même ces qualités manquent à la graine de riz, parce qu'elle est ' autre ' [que la pousse] » (6).

De même que l'orge, le *keçara*, le *kiṃçuka*, etc., parce qu'ils sont ' autres ', ne sont pas, à votre avis, producteurs de la pousse de riz, ne sont pas doués de la capacité de produire la pousse de riz, ne font pas partie d'une même série [avec elle], ne [lui] sont pas pareils ; de même la graine de riz ne possède pas les caractères spéciaux qui viennent d'être énumérés, parce qu'elle est autre.

---

(1) phalahetuvādin

(2) paryanuyoga.

(3) aparicchinnaviçesaṃ paratvasāmānyaṃ prasiddham, tad eva... (?).

(4) Rottleria tinctoria, Mimusops Elengi, Mesua ferrea.

(5) Butea frondosa.

(6) Le *Subhāsitasaṃgraha* nous fournit le dernier mot de cete kārikā : *paratvāt*. On peut reconstituer

-- ◡ - ◡ yavakeçarakiṃçukādeḥ•
çālyaṅkurasya janakatvam aniṣṭam eva

(92,8) Jusqu'ici l'auteur a exposé des objections en envisageant, comme si elle était prouvée (1), la ' différence ' [de la cause et de l'effet] qu'admet l'adversaire ; maintenant, il établit l'impossibilité de la différence des cause et effet.

17. « La pousse n'existe pas en même temps que la graine. Comment donc la graine serait-elle autre [que la pousse], en l'absence [d'une pousse] qui soit autre ? Par conséquent, dans votre système, la pousse ne naît pas de la graine. Il faut donc rejeter l'hypothèse de la naissance en raison d'autrui » (2).

(92,16) On constate que l'ami et l'ennemi, tous deux existants, sont ' autres ' l'un à l'égard de l'autre (3) ; mais la graine et la pousse ne sont pas de la sorte perçues ensemble, car la pousse n'existe pas que la graine ne soit transformée. Puisque donc la pousse n'existe pas en même temps que la graine, il n'y a pas pour la graine qualité d'être ' autre ' relativement à la pousse. Et cette qualité lui manquant, il est faux que la pousse naisse [en raison] d'un autre. Et par conséquent, il faut rejeter l'hypothèse de la naissance [en raison] d'un autre.

(93,4) Ce point est exposé [par Nāgārjuna] (4) :

« La nature propre des choses n'existe pas lors (5) de [leurs] *pratyayas*, etc. ; la nature propre des choses n'existant pas, comment [les *pratyayas*] pourraient-ils être d'une nature différente [de celle des effets] ? »

---

(1) Page 92, l, 9. *grub grub ltar* ?

(2) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 20

asty aṅkuraç ca na samānakālo
bījaṃ kutaḥ paratayāstu vinā paratvam /
janmāṅkurasya na hi sidhyati tena bījāt
saṃtyajyatāṃ parata udbhavatīti pakṣaḥ

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 78.11 : vidyamānayor eva hi maitropagrāhakayoḥ (*ñer-spas* ?) parasparāpekṣaṃ paratvam, na caivaṃ bījāṅkurayor yaugapadyam...

(4) *Madhyamakaçāstra*, i, 3 (*Vṛtti*, p. 78.1)

na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate /
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

(5) Ou : ' dans [leurs] pratyayas ' ; voir page suivante, n. 2.

'*Pratyayas*, etc.', c'est-à-dire la cause, ou les *pratyayas*, ou le complexe de la cause et des *pratyayas*, ou n'importe quel autre [principe de production]. [Aussi longtemps que leur] nature propre n'est pas transformée, la nature propre des effets n'existe pas, parce qu'ils ne sont pas nés. Cette [nature propre] n'existant pas, la qualité d'être autre [que l'effet] n'existe pas pour les *pratyayas*, etc. (1).

Le locatif [*pratyayādiṣu*, dans la kārikā de Nāgārjuna], s'explique par la règle : *yasya ca bhāvena bhāvalakṣaṇam* (2). (93,13)

Lorsqu'existent [les *pratyayas*, etc.], réceptacle (3), alors la nature propre des effets ne se trouve pas dans les *pratyayas*, etc., comme le fruit du jujubier [se trouve dans] un vase d'airain (4). Tel est le sens..

Si ceci ne se trouve pas dans cela, ceci ne naît pas de cela, comme, par exemple, l'huile de sésame [ne naît pas] du sable (5). [Nāgārjuna] l'a dit (6) :

« Si, quoique n'existant pas, l'effet naît des *pratyayas*, pourquoi ne naîtrait-il pas des non-*pratyayas* ? »

Notre maître a, dans cette stance, réfuté cette hypothèse du réceptacle [constitué par les *pratyayas*] : aussi ne la traiterons-nous pas au long et en détail.

Mais, dira-t-on, il est inexact que, comme vous l'avez dit, la pousse n'existe pas en même temps *(samānakāla)* que la graine. Car, de même que l'ascension et la descente du fléau de la balance, simultanément *(ekakāla)*, la pousse naît quand la graine périt (7). (94,6)

---

(1) tadabhāve pratyayādīnām (°ādiṣu) paratvaṃ nāsti,

(2) *Pāṇini*, iii, 3, 37 : « By the action of whatsoever the time of another action is indicated, that takes the seventh case-affix » (S. C. Vasu). « Auch dasjenige steht im Locatif, durch dessen Sein ein anderes Sein näher gekennzeichnet wird » (Böhtlingck) — *goṣu duhyamāneṣu gatāḥ, dugdhāsv āgatāḥ.*

(3) *yadāçrayo 'sti* (?). Voir Çarad Chandra sub voc. *gzhi.*

(4) *kāṁsyadroṇa-badaravat* (?) — ou *kolavat.*

(5) Exemple classique. — Lire p. 93, l. 18 : *bye-ma-dag-las* (?) (sikatābhyas).

(6) *Madhyamakaçāstra*, i. 12 (*Vṛtti*, p. 87.13)

athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /
apratyayebhyo 'pi kasmān nābhipravartate phalam //

(7) bīje nirudhyamāne.

De même, au moment même où la graine périt, à ce moment même, simultanément, la pousse naît. Par conséquent, la destruction de la graine et la naissance de la pousse étant simultanées, graine et pousse existeront en même temps ; et, par conséquent, elles seront autres.

(94,13) L'auteur explique cette opinion de l'adversaire :

18 a-c. « De même que, ainsi qu'on peut le voir, il est inexact que l'ascension et la descente des fléaux de la balance n'aient pas lieu en même temps, de même [auront lieu en même temps] la destruction et la naissance de ce qui engendre et de ce qui est engendré ».

Donc l'objection [de non-simultanéité de la graine et de la pousse] ne tient pas.

(94,17) [Nous répondons] : même dans ce cas,

18 d. « Si [les mouvements du fléau] sont simultanés, ici [,pour la destruction et la naissance], il n'y a pas simultanéité. [L'exemple] est mauvais ».

Si on pense que, en vertu de l'exemple de la balance, la naissance et la destruction de ce qui est engendré et de ce qui engendre sont simultanées, cela n'est pas. — Pourquoi ? dira-t-on. — Si, dans l'exemple de la balance, l'ascension et la descente sont simultanés (admettons-le), néanmoins il n'y a pas simultanéité dans le sujet de l'exemple (1). Donc, ce [que vous dites] n'est pas justifié.

(95,3) Comment cette simultanéité n'existe pas, l'auteur le montre (2) :

19 a-c. « Si vous voulez que ce qui naît soit inexistant, puisqu'il tend à la naissance, et que ce qui périt soit existant, puisqu'il

(1) dpe-las byuṅ-bai don dṅos-po la. — *arthabhāva* (?) = sujet, voir Monier Williams.

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 545,9 (à propos de la 'réincarnation' du *vijñāna*)

janmonmukhaṃ na sad idaṃ yadi jāyamānaṃ
nāçonmukhaṃ sad api nāma nirudhyamānam /
iṣṭaṃ tadā katham idaṃ tulayā samānaṃ
kartrā vinā janir iyaṃ ca na yuktarūpā //

tend à la destruction, comment ceci sera-t-il semblable à la balance ? »

' Ce qui naît ', étant tourné *(unmukha)* vers la naissance, est à venir ; ' ce qui périt', étant tourné vers la destruction, est actuel. Par conséquent, ce qui n'existe pas, n'étant pas né, naît, et ce qui existe, étant actuel, périt.

Et s'il en est ainsi, comment ce cas serait-il semblable à celui de la balance ? Les deux fléaux existent actuellement ; les deux actions d'ascension et de descente peuvent donc être simultanées ; tandis que la graine, actuelle, et la pousse, à venir, n'existent pas simultanément. Donc le cas n'est pas comparable à celui de la balance.

Soit, dira-t-on, nous admettons que les deux choses (*dharma*, (95,16)
graine et pousse) ne sont pas simultanées, mais, cependant, leurs actions [destruction et naissance] sont simultanées. — Non pas. Car nous n'admettons pas que leurs actions soient distinctes de la chose (1).

En outre, (95,19)

19 d. « Cette naissance sans ' faiseur ' est inadmissible » (2).

Le ' faiseur ' de cette prétendue action de naissance, à savoir la pousse, étant à venir, n'existe pas. Ceci posé, cette [action], n'ayant pas de point d'appui *(āçraya)* n'existe pas ; n'existant pas, comment pourrait-elle être simultanée à la destruction ? Donc, il est inadmissible que les deux actions [,destruction et naissance,] soient simultanées.

Comme le dit [Nāgārjuna] (3) : (96,5)

« S'il existait quelque part un être quelconque non né, cet [être] pourrait naître. Cet être n'existant pas, qu'est-ce qui pourra naître ? »

---

(1) L'existence du momentané réside uniquement dans son acte.

(2) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 19.13 et p. 545.

(3) *Madhyamakaçāstra* vii. 17, *Vṛtti*, p. 160.16
yadi kaç cid anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /
utpadyeta sa, kiṃ tasmin bhāva utpadyate 'sati //

Voici le sens de ce [çloka]. S'il existait quelque part, avant que de naître, non né, un être quelconque, — soit la pousse, — cet [être] pourrait naître. Mais, avant que de naître, n'importe quoi n'importe où ne peut être tenu pour existant, précisément parce qu'il n'est pas né. Par conséquent n'existe pas, avant que de naître, l'être qui serait le point d'appui de l'action de naissance, et s'il n'existe pas, qu'est-ce qui pourra naître ?

Le mot *tasmin*, caractérisant *bhāva*, est en accord (1) ; — *bhāva* est au locatif ; — *asati* caractérise aussi *bhāva* : le mot *kim* doit être mis en rapport avec *utpadyeta ;* — ' l'être n'existant pas, qu'est-ce qui pourra naître ? ', c'est-à-dire : ' rien ne pourra naître '.

(97,1) Mais, dira-t-on, l'*Āryaçālistambasūtra* ne fournit-il *(upanyas)* pas cet exemple de la balance, disant en propres termes que « la pousse naît au moment même où périt la graine, à la façon dont s'élèvent et s'abaissent les fléaux de la balance ? » (2)

Cela est vrai ; il donne cet exemple ; mais ce n'est pas pour enseigner la ' naissance par un autre ', ou pour enseigner la ' naissance d'une essence ' *(svalakṣaṇa) ;* c'est, au contraire, pour mettre en lumière la nature illusoire de la production en raison d'une cause simultanée (3), [production] qu'on admet sans l'examiner (4). Comme il est dit dans le *Catustava* (5) :

---

(1) *samānādhikaraṇa*.

(2) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 142, ad finem : kathaṃ nocchedataḥ ? na ca pūrvaniruddhād bījād aṅkuro niṣpadyate, nāpy aniruddhād bījāt : api ca bījaṃ ca nirudhyate, tasminn eva samaye 'ṅkuraç cotpadyate, tulādaṇḍonnāmāvanāmavat.

Le sūtra établit qu'il n'y a pas *uccheda*, interruption, dans le pratītyasamutpāda.

Même doctrine dans *Abhidharmakośa*, MS. Soc. AS. fol. 222 a : bījāṅkuranirodhanyāyena . ekasminn eva kṣaṇe bījaṃ nirudhyate 'ṅkuraç cotpadyate, tulādaṇḍanāmonnāmavat, nāçotpādayoḥ samakālatvāt.

(3) cig-car-du brten-nas hbyuṅ-ba — *cig-car-du* = simultaneously, at once, on a sudden.

(4) *avicārya siddha*. C'est-à-dire qui ne supporte pas l'examen, que le ' monde ' admet sans l'examiner.

(5) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 108

niruddhād vāniruddhād vā bījān nāṅkurasaṃbhavaḥ /
māyotpādavad utpādaḥ sarva eva tvayocyate //

MS. bījād aṅkurasaṃbhavaḥ.

« La pousse ne naît ni de la graine détruite, ni de la graine non détruite : aussi avez-vous enseigné que toutes les naissances sont semblables à la production d'une magie ».

On répondra : la graine et la pousse n'existent pas ensemble (1) ; (97,13)
par conséquent ne sont pas ' autres ' ; par conséquent il ne convient pas que [l'une] naisse [de l'autre]. Mais quand [des choses] existent ensemble, [elles] sont autres ; et il y aura naissance. Par exemple, la connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)* et les autres [phénomènes] qui se produisent avec elle *(sahabhū)*, sensation *(vedanā)*, etc. [*saṃjñā*...]. L'œil [etc.], et la couleur *(rūpa)*, etc., et les *sahabhūs* (sensation, etc.), engendrent au même moment *(samānakāla)* la connaissance visuelle [etc.] ; et de même, l'œil, etc., et la pensée (2) sont au même moment causes (*pratyayas*) de la sensation et [autres *sahabhūs*].

Il n'en est rien. — Pourquoi ? dira-t-on. (98,1)

20. « Si la qualité d'être ' autre ' existait dans la connaissance visuelle (*cakṣurdhī*) relativement à ses générateurs, simultanés, [à savoir] l'œil et les *saṃjñā* et autres *sāhabhūs*, [de deux choses l'une :] ou [la connaissance visuelle] existe : et elle n'a que faire d'être produite ; ou elle n'existe pas : et nous avons dit le défaut de [cette hypothèse] ».

Si on soutient que l'œil, etc., et la *saṃjñā*, etc., existant simultanément avec elle, sont les *pratyayas* d'une connaissance visuelle actuelle, alors il y a bien qualité d'être autres [pour ces *pratyayas*] relativement à cette [connaissance] qui existe. Mais il n'y a aucun avantage à naître pour ce qui existe. Donc elle ne naît point.

Que si, pour éviter cette négation de la naissance, vous n'admettez pas que cette [connaissance] existe, alors l'œil, etc., ne sont pas ' autres ' que la connaissance inexistante. C'est le défaut que nous avons déjà relevé.

Par conséquent, quand on soutient la production en raison d'un (98,8)
' autre ', même quand il y a ' qualité d'être autre ' (*paratva*), il

(1) cig-car-du.

(2) *citta* = *vijñāna* = *cakṣurvijñāna*, etc.

n'y a pas naissance, et par suite de l'absence [de naissance], il n'y pas dualité ; quand il y a naissance, il n'y a pas *paratva*, et par suite de l'absence de [*paratva*], il n'y a pas non plus dualité : donc, de toute façon, les choses extérieures n'existant pas, il y a vacuité des choses extérieures; et, par suite, il ne reste que des mots (1).

Par conséquent cette idée [de la production en raison d'un autre] est inadmissible.

(98,20) Maintenant, ... (2) l'auteur dit :

21. « A supposer que le générateur, produisant un effet (3) différent [de lui], soit cause, il le produira ou existant, ou n'existant pas, ou possédant cette double nature [d'existant et de non-existant], ou privé de cette double nature. Si [l'effet] existe, il n'a que faire d'un générateur ; s'il n'existe pas, que peut lui faire ce générateur ? que peut-il lui faire, s'il possède ou ne possède pas la double nature [d'existant et de non existant] ? »

(99,6) D'abord, la cause génératrice n'engendre pas un effet existant, en raison de l'objection formulée ci-dessus :

« Il est inadmissible que ce qui est né naisse à nouveau »

et le reste (4). Par conséquent ce qui existe n'a que faire des *pratyayas*.

(99,10) Si l'effet (5) n'existe pas, que peuvent lui faire ces générateurs ? [Rien], pas plus qu'à une corne de lièvre, puisqu'il n'existe pas. — Comme il est dit [par Āryadeva, dans le Çataka] (6) :

---

(1) A vrai dire, je ne sais que faire de *soṅ-soṅ-nas* (gantvā = soṅ-nas) de la ligne 18. — La conclusion (vide des choses extérieures, *phyi-rol)* est étrange, car les derniers exemples *(cakṣurvijñāna*, etc.) sont 'internes' (*ādhyātmika*). Faut-il lire *pha-rol* dans le sens de *para*, adversaire ??

(2) Comment faut-il entendre les lignes 98.$_{20}$ et 99.$_{1}$: idānīṃ hetuphalayoḥ (*abl.*) hetuphalāpekṣaṣya kālasya abhāvaṃ deçayitum....

(3) *janya*, *utpādya*.

(4) Voir ci-dessus *ad* 82,$_{5}$.

(5) Les xylographes portent à tort *bskyed-par byed-pa*.

(6) Cité *Madhyamakavṛtti*, 393.$_{14}$

stambhādīnāṃ alaṃkāro gṛhasyārthe nirarthakaḥ /
satkāryaṃ yasyeṣṭaṃ yasyāsatkāryam eva ca //

« Il est bien inutile qu'il orne des piliers, etc., pour la maison, celui qui affirme ou nie l'existence de l'effet ».

Et dans le Madhyamaka (1) :

« Quel effet, existant ou n'existant pas en soi, la cause pourra-t-elle engendrer ? Or, ce qui n'engendre pas ne saurait être cause ; la causalité n'existant pas, de quoi y aura-t-il effet ? »

S'il possède la double nature, qu'est-ce que les *pratyayas* peuvent lui faire ? L'objection formulée ci-dessus s'applique [à cette hypothèse]. (99,20)

Dualité = double nature ; dualité = ce qui participe à la dualité (2).

Le fait d'être revêtu de l'existence et de la non-existence ne peut se produire en un moment donné pour une même [chose]. Une chose revêtue de cette [dualité] n'existe pas. Et puisqu'elle n'existe pas, que peuvent lui faire les *pratyayas* générateurs ?

Comme il est dit dans le Traité (3) :

« Comment le nirvāṇa pourrait-il être et existence et non-existence ? Ces deux n'existent pas ensemble, comme la lumière et l'obscurité ».

Et dans le même sens (4) :

« Un agent existant et non-existant n'accomplit pas un acte

---

(1) ou *Çāstra*, XX, 21 et 22, *Vṛtti*, p. 404.11

phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati /
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati //
na cājanayamānasya hetutvam upapadyate /
hetutvānupapattau phalaṃ kasya bhaviṣyati //

(2) La stance porte sans doute le mot *dvitva*. ' dualité ' (*gñis-ñid*), glosé par *dvibhāva* ' nature de deux ' (*gñis-kyi dṅos-po*). — Par ' dualité ', il faut entendre ' ce qui réside dans la dualité ', *dvitve bhavatīti dvitvam*.

(3) *Madhyamakaçāstra* XXV. 14 (*Vṛtti*, p. 532.8)

bhaved abhāvo bhāvaç ca nirvāṇa ubhayaṃ katham

(Notre texte lit *nirvāṇam*).

La deuxième ligne manque dans les mss. sanscrits. On peut la reconstituer

tayor abhāvo hy ekatra prakāśatamasor iva
~~na tayor ekatrāstitvam ālokatamasor yathā~~ (?)

(4) Ibidem VIII. 7 et p. 185.5

kārakaḥ sadasadbhūtah sadasat kurute na tat /
parasparaviruddhaṃ hi sac cāsac caikataḥ kutaḥ //

existant et non-existant ; existence et non-existence sont contradictoires : comment pourraient-elles se trouver ensemble ? »

(100,12) L'effet qui ne possède pas la double nature, qui ' ni n'existe, ni n'existe pas ', qu'est-ce que ces *pratyayas* pourraient faire à cet [effet] qui ne possède ni [existence] ni [non-existence] ? Car l'effet qui est dépouillé d'existence et de non-existence n'existe pas. — Comme ' l'existence plus la non-existence ' n'existent pas, la négation de l'une et de l'autre : ' exempt d'existence, exempt de non-existence ' ne donne aucune détermination (1). En effet, comme cette dualité [existence et non-existence] n'est pas établie, une chose ' exempte d'existence et exempte de non-existence ' est impossible.

Comme dit [Nāgārjuna] (2) :

« Cette définition du nirvāṇa, ' ni non-existence, ni existence ', n'est admissible que si ' l'existence et la non-existence ' sont établies ».

(101,3) Notre adversaire prend la parole : Tous les arguments, quels qu'ils soient, que nous présentons pour établir la production [des choses] sont entièrement consumés par le feu de votre esprit, comme du bois sec arrosé d'huile. Nous renonçons à apporter du combustible d'argument (3) pour atiser le feu de votre sagesse ! Et si [vous répondez] : « N'est-il pas certain que, faute de l'enseigner rationnellement, une thèse (4) n'est pas prouvée », nous dirons : Ce n'est pas le cas ; car, pour les [vérités] qui sont reçues dans le monde, on n'a que faire d'arguments, car la manière de voir (5) du monde est revêtue d'une grande force.

(101,10) L'auteur expose cette objection :

22. « Comme le monde, se reposant sur l'aperception directe (6),

---

(1) na bhāvo nābhāva iti tayoḥ pratiṣedhān na kiṃ cid eva viçeṣaṇam [prāpnoti

(2) *Madyamakaçāstra* XXV. 15, *Vṛtti*, p. 532_{13}
naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā 'ñjanā /
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati //

(3) yuktīndhana.

(4) vivakṣitārtha.

(5) darçana.

(6) raṅ lta la gnas = *svadarçanasthita*. — Voir note suivante.

La Vallée Poussin, Madhyamakāvatāra, Introduction au Traité du Milieu de l'Ācārya Candrakīrti

est considéré comme faisant autorité, on n'a que faire ici d'exposer des preuves. Le monde considère qu'un ' autre ' est produit par un ' autre '. Par conséquent, il y a ' naissance d'un autre '. Sur ce point, pas besoin de preuve ».

Dans les cas où il se repose seulement sur l'aperception directe, le monde entier est revêtu d'une très grande force. Or il voit qu'il y a bien ' naissance d'un autre '. C'est pour le non-évident qu'il est nécessaire d'établir des preuves, et non pour l'évident (1). Par conséquent, à défaut même d'argumentation, les choses naissent d'un autre.

A cette objection [on répondra] : Les hommes qui ne comprennent pas exactement le sens du Traité (2) ; chez lesquels, au cours de la transmigration sans commencement, la croyance à l'existence (*bhāvavāsanā*) (3) a été déposée et a mûri ; qui adhèrent à l'existence (*bhāvābhiniveça*) ; qui, dépourvus d'amis spirituels (4), ne supportent pas la révélation [de la vacuité] ; qui se fondent sur l'accusation injuste [portée contre la vacuité] de contradiction avec le monde, — ces hommes, voyant qu'il est impossible de les faire revenir sur cette accusation injuste de contradiction avec le monde, sinon en exposant les nombreuses et vastes manières de pensée du monde, — l'auteur entreprend d'exposer les caractères du domaine où porte la contradiction du monde (5), et, envisageant les rapports des deux vérités (6), il dit : (101,19)

23. « Les choses portent une double nature qui est constituée par la vue exacte et par la vue erronée. Le domaine de ceux qui voient juste est appelé ' réalité ', de ceux qui voient faux, ' vérité d'erreur ' » (7).

---

(1) *pratyakṣa*. — Nous trouvons peut-être ici la justification de la traduction proposée ci-dessus : ' aperception directe '.

(2) *Madhyamaka* ou *Çāstra*.

(3) Voir, par exemple, *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX. 33, p. 424.

(4) Le texte porte seulement *mdza-po*. — Corriger peut-être *mdza-bo*.

(5) lokabādhāviṣayaṃ saviçeṣam.

(6) satyavyavasthānam adhikṛtya.

(7) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 361.4

samyañmṛṣādarçanalabdhabhāvaṃ
rūpadvayaṃ bibhrati sarvabhāvāḥ /
samyagdṛçāṃ yo viṣayaḥ sa tattvaṃ
mṛṣādṛçāṃ saṃvṛtisatyam uktam

(102,12) Les Bouddhas Bhagavats, qui connaissent exactement la nature propre des deux vérités, enseignent une double nature propre de toutes les choses (1), internes et externes, *saṃskāras* et pousses, etc., à savoir la relative (*sāṃvṛta*) et la véritable (*pāramārthika*). La véritable est constituée (2) par le fait qu'elle est l'objet de cette sorte de savoir qui appartient à ceux qui voient juste : mais elle n'existe pas en soi. (3) — Et c'est là une des natures [des choses]. — L'autre est constituée par la force de la vue fausse des hommes ordinaires (*pṛthagjana*), dont l'œil intellectuel est complètement couvert par la taie de l'ophtalmie (*timira*) de l'ignorance (4) : elle n'existe pas en soi, mais seulement de la manière dont existe par exemple une chose qui est l'objet de la vision des enfants. — Toutes ces choses prennent donc ces deux natures.

(103,4) De ces deux natures, celle qui est le ' domaine ' de ceux qui voient juste, c'est la réalité, c'est-à-dire c'est la vérité véritable, — dont on va expliquer les caractères spécifiques. Celle qui est le domaine de ceux qui voient faux, c'est la vérité d'erreur.

(103,7) Ayant ainsi défini les deux vérités, comme il y a dualité parmi ceux qui voient faux, les uns voyant juste et les autres faux, pour expliquer la dualité de la connaissance [fausse] et de l'objet qu'elle saisit, l'auteur dit :

24. « Et ceux qui voient faux sont de deux espèces, ceux dont l'organe [de vision, etc.] est clair, ceux dont l'organe est vicieux. La connaissance de ceux dont l'organe est vicieux est tenue pour fausse relativement à la connaissance de ceux dont l'organe est en bon état ».

' Ceux dont l'organe est clair ', — c'est-à-dire qui sont exempts d'ophtalmie, non endommagés par la jaunisse, etc., — saisissent exactement les objets extérieurs. Pour ceux dont les sens sont vicieux, c'est le contraire. Et par rapport à la connaissance de

(1) Voir *ibidem*, p. 360,8 : sarva evāmī ādhyātmikā vā bāhyā vā bhāvāḥ....

(2) ātmabhāvaṃ labhate.

(3) na svātmyena siddham.

(4) avidyātimirapaṭala. — Voir ci-dessus *ad* 74.17 et 75.3 et 104.1.

ceux dont l'organe est en bon état, la connaissance de ceux dont l'organe est vicieux est considérée comme connaissance fausse.

De même que la connaissance des [hommes qui voient faux] est de deux espèces, exacte et inexacte, de même il en est pour l'objet [de cette connaissance]. C'est ce que va montrer l'auteur : (104,1)

25. « Ce que le monde considère comme perçu par les six organes exempts de trouble, cela est vrai du point de vue du monde; le reste, du point de vue du monde, est tenu pour faux » (1).

L'ophtalmie *timira* (2), la jaunisse, etc., certains aliments (grenouilles) (3), etc., sont les causes internes de trouble des organes [œil... odorat]. L'huile, l'eau, le miroir, le son répété dans les cavernes des montagnes (4) et [ailleurs], les rayons du soleil dans certaines conditions de temps et de lieu, etc., sont les causes externes troublant les organes ; en l'absence de causes internes de trouble de l'organe, ces causes font qu'il perçoit des reflets, des échos, des mirages, la lune dans l'eau, etc. De même les formules et les herbes, etc., employées par un homme habile dans les magies optiques, etc.

Les causes qui troublent le *manas* [sixième sens] sont les mêmes (5) ; en outre, les systèmes et [propositions] (6) construits par un inorthodoxe, et les faux raisonnements (7). Quant aux rêves, etc., on en parlera ci-dessous (*ad* 140.₃.) (104,17)

---

(1) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353.₁₃

vinopaghātena yad indriyāṇāṃ
saṇṇām api grāhyam avaiti lokaḥ /
satyaṃ hi tal lokata eva çeṣaṃ
vikalpitaṃ lokata eva mithyā //

(2) *timira* = ' darkness of the eyes, partial blindness (a class of morbid affections of the coats [paṭala] of the eye' *(Monier Williams)*; J. Jolly, *Medicin* dans *Grundriss*, p. 113. — Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 493.₂ : atha vā timirakāmalādyupahatendriya....

(3) Les xylographes portent *da-du-ra* ?? — M. Max Walleser suggère *dardura* ; comparer Suçruta, i, 13 (I, p. 41.₉ de l'édition de 1835).

(4) çailaguhā.

(5) La connaissance dite du *manas (manovijñāna)* est en fonction des connaissances visuelle, etc.

(6) siddhāntādi. — ' Inorthodoxe ' : yaṅ-dag-pa ma yin-pa,

(7) anumānābhāsa.

(104,20) Donc, disons-nous, l'objet (*artha*) que le monde considère comme perceptible à cette hectade d'organes (1) exempte des causes susdites de trouble des organes, cet objet est vrai du point de vue du monde ; mais non pas par rapport aux Āryas. Quant aux reflets, etc., qui, lorsque les organes sont troublés, apparaissent comme de réels objets (2), ils sont faux par rapport au monde même.

(105,7) Maintenant, voulant expliquer ce qui vient d'être dit par un exemple, l'auteur ajoute :

26. « Les conceptions imaginaires des hérétiques (*tīrthikas*) troublés par le sommeil de l'ignorance, — comme l'*ātman* (3) — et les conceptions imaginaires comme les magies optiques, les mirages, etc., sont également inexistantes du point de vue même du monde ».

Les hérétiques, désirant pénétrer dans la réalité, désirant monter au plus haut (*prakarṣagamana*) en déterminant avec précision et sans erreur la naissance, la destruction, etc., des choses, lesquelles sont admises par les ignorants, jusqu'aux vachers et aux femmes (4), — semblables à un homme qui grimpe à un arbre en passant de branche en branche, — tombent par une grande chute dans les gouffres des mauvaises doctrines ; et, faute de voir les deux vérités, ils n'arrivent pas au fruit. Par conséquent, leurs conceptions, par exemple les trois qualités (*guṇa*) [des Sāṃkhyas], etc., n'existent pas au point de vue de la ' vérité relative du monde ' (*lokasaṃvṛtisatya*) (5).

(106,2) Par conséquent, ici,

27. « De même que la perception de ceux qui souffrent d'ophtalmie (*taimirika*) n'infirme pas la connaissance de ceux dont les

(1) indriyaṣaṭkena grāhya.

(2) viṣayarūpeṇa.

(3) *bdag-ñid ji-bzhin.* La traduction proposée ne me satisfait que médiocrement. — Peut-être = *yathāsvam* = chacun à sa manière, chacun pour soi ; comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353,$_{11}$.

(4) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 418 $_{12}$: āgopālāṅganādiko hi jano yasmāt saṃbhavaṃ vibhavaṃ ca paçyati... (Dans la note, lire *yan chad)*.

(5) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 492-493

yeux sont sains (*ataimirika*), de même la pensée de ceux à qui est caché le savoir immaculé n'infirme pas la pensée immaculée » (1).

La négation de la ' naissance d'un autre ' formulée ci-dessus n'est pas faite en se plaçant au point de vue du monde, mais bien en acceptant la vision des Āryas. Puisque cette négation de la naissance comporte cette distinction, alors, de même que la perception de l'existence des cheveux, etc., par les *taimirikas*, n'infirme pas la connaissance de ceux qui ne sont pas *taimirikas*, de même la connaissance des hommes ordinaires qui sont dépourvus du pur savoir (*anāsrava jñāna*) n'infirme pas la vision pure ; et, dans un tel domaine, il n'y a pas infirmation par le monde [de l'Ārya]. — Par conséquent, notre adversaire est un objet de risée pour les sages !

Il a donc été dit qu'il y a deux vérités, et que, d'après la distinction de la *saṃvṛti* et de la *paramārtha*, les choses ont une double nature. — Maintenant voulant expliquer la ' vérité erronée du monde ' (*lokasaṃvṛtisatya*), l'auteur dit : (106,16)

28. « L'erreur, voilant la nature propre, est [nommée] *saṃvṛti* ; ce qui, étant artificiel, apparaît comme vrai par cette [*saṃvṛti*], le Muni l'a déclaré ' vrai au point de vue de la *saṃvṛti* (*saṃvṛtisatya*), et l'objet artificiel [il l'appelle] aussi *saṃvṛti* » (2).

' Erreur ' (*moha*), ce qui fait que les créatures se trompent [*mohayati*] dans la vue des choses comme elles sont (3). [Ou]

---

(1) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 369.15

na bādhate jñānam ataimirāṇāṃ
yathopalabdhaṃ timirekṣaṇānām /
tathāmalajñānatiraskṛtānām
dhiyāsti bādho na dhiyo 'malāyāḥ //

(2) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 353 3

mohaḥ svabhāvāvaranād hi saṃvṛtiḥ
satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimam /
jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau
muniḥ padārthaṃ kṛtakam ca saṃvrtim //

Le tibétain, dernière ligne : *kṛtrimabhūtaṃ padārtham eva sāṃvṛtam* (ou *saṃvṛtitaḥ*).

(3) Le *daṅ* (= *ca*) de la ligne 6 est embarassant.

l'ignorance, ayant pour caractère de voiler la vue de la vraie nature, en attribuant (1) une nature propre de chose (*bhāvasvarūpa*) qui n'existe pas, c'est la *saṃvṛti*. Ce qui, en raison de cette *saṃvṛti*, apparaît comme vrai, apparaît comme ayant une nature propre bien que n'en ayant pas, cela est vrai au point de vue de la *saṃvṛti* du monde, lequel est dans l'erreur ; cela est artificiel, ' produit en raison des causes ' (*pratītyasamutpanna*). Il y a des choses ' produites en raison de ', par exemple les reflets, les échos, etc., qui apparaissent comme fausses, à ceux mêmes qui sont revêtus de l'ignorance ; d'autres, au contraire, la couleur (bleu, etc.), la pensée, la sensation et le reste, apparaissent comme vraies. Mais d'aucune façon la nature vraie n'apparaît à ceux qui sont revêtus de l'ignorance. Et tout ce qui est faux au point de vue de la *saṃvṛti*, cela n'est pas *saṃvṛti-satya*.

(107,17) De la sorte, l'ensemble des ' éléments constitutifs de l'existence ' (*bhavāṅga*), par la force de ' l'ignorance souillée ' (*saṃkliṣṭāvidyāvaçena*) (2), constitue la ' vérité de *saṃvṛti* '.

(107,19) Cette [*saṃvṛti*], — pour les Çrākakas, les Pratyekabuddhas et les Bodhisattvas, qui ont abandonné ' l'ignorance souillée ' et qui voient les *saṃskāras* comme ayant le même mode d'existence que les reflets, etc., — est artificielle et non pas véritable, car il n'y a pas [dans ces Āryas] ' illusion sur la vérité ' (*satyābhimāna*). Les [objets] qui trompent les sots (*bāla*) ne sont que *saṃvṛti* (*saṃvṛtimātra*) pour ceux qui ne sont point [des sots], parce que ces objets sont, tout comme une magie optique, etc., produits par l'enchaînement des causes.

(108,6) Cette [*saṃvṛti*], en vertu de l'activité de l'ignorance caractérisée par le 'voile du connaissable', et sans [qu'il y ait] d'ignorance caractérisée par le ' voile de souillure ' (3), apparaît aux Aryas qui se trouvent dans la sphère où il y a manifestation (*sābhāsagocara*) ; mais non point à ceux qui se trouvent dans la sphère exempte de

---

(1) adhyāropa.

(2) Voir *Bodhicaryāvatāra*, ix, 47.

(3) *jñeyāvaraṇalakṣaṇāvidyāmātrasamācāra* par opposition à la *saṃkliṣṭa* ou *kliṣṭāvidyā* (ou *kliṣṭājñāna*) par *kleçāvaraṇa*.

manifestation (*nirābhāsa*) (1). Pour les Bouddhas, qui sont parfaitement illuminés de toute manière sur les principes, nous soutenons que l'activité de la pensée et des succédanés de la pensée (*citta*, *caitta*) est définitivement arrêtée (2).

C'est ainsi que Bhagavat a enseigné le *saṃvṛtisatya* et le *saṃvṛti-* (108,11)
mātra. Ce qui est réel (*paramārtha*) pour les hommes ordinaires n'est que *saṃvṛti* (*saṃvṛtimātra*) pour les Āryas qui se trouvent dans la sphère où il y a manifestation. La vacuité (*çūnyatā*), nature propre de cette [*saṃvṛti*, ou de cette manifestation], c'est la réalité pour les [Āryas]. Pour les Bouddhas, il y a seulement réalité, nature propre, et comme elle ne trompe pas, c'est la vérité réelle (*paramārthasatya*) : ils la connaissent chacun par une vue personnelle. La vérité de *saṃvṛti*, étant trompeuse, n'est pas vérité réelle.

Ayant ainsi exposé la vérité de *saṃvṛti*, l'auteur veut exposer (109,1)
la vérité réelle. Or elle est indicible, elle n'est pas objet de connaissance; il est donc impossible de l'exposer en soi (3). Aussi, afin d'éclaircir, pour le profit de ceux qui désirent l'entendre, sa nature propre qui doit être personnellement expérimentée (*svasaṃvedya*), l'auteur donne un exemple :

29. « Les choses fausses, cheveux, etc., qui sont imaginées par la vertu de l'opthalmie, la nature avec laquelle l'homme de vue pure les aperçoit, c'est la réalité. Sache qu'il en est ainsi ici [aussi] » (4).

Par la vertu de l'ophtalmie (*timira*) (5), le *taimirika* aperçoit,

(1) Voir *Mahāvyutpatti* § 245.₂₅₂ (anābhāsa, nirābhāsa), *Laṅkāvatāra*, p. 54, 68 ; *Daçabhūmaka* une liste de 108 nirābhāsapada (pour expulser les deux āvaraṇas) dans *Nāmasaṃgītiṭīkā*, ad 63.

(2) Aussi l'activité des Bouddhas est-elle *nirābhoga*, ‘ exempte de toute démarche, de tout acte de se tourner vers ’.

(3) dṅos-su = *vastutas*. — On a *paramārthatas* dans un passage parallèle du Bodhicaryāvatāra.

(4) Cité *Bodhicaryavatārapañjikā*, p. 365.₂

vikalpitaṃ yat timiraprabhāvāt
keçādirūpam vitathaṃ, tad eva /
yenātmanā paçyati çuddhadṛṣṭis
tat tattvam ity evam ihāpy avaihi //

(5) Pour ce paragraphe, comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 364.

dans un vase de corne qu'il tient en main, des masses de cheveux en mouvement (1) ; désirant les enlever, il se donne grand peine en retournant le vase à plusieurs reprises (1). « Que fait-il ? » pense un homme aux yeux sains, qui s'approche et qui, même en regardant à l'endroit des cheveux, n'aperçoit pas ces aspects de cheveux : aussi ne conçoit-il aucune idée d'existence, de non-existence, de cheveux, de non-cheveux, de noir, etc., relative à ces cheveux. Ensuite, quand le *taimirika* explique au non-*taimirika* sa pensée : « Je vois des cheveux », alors, désirant écarter cette imagination, il est vrai que le non-*taimirika*, se plaçant au point de vue du *taimirika* (2), prononce une parole qui comporte une négation (3) : « Il n'y a pas là de cheveux » ; mais, en parlant ainsi, il ne porte aucune négation relative aux cheveux. La nature vraie des cheveux est ce que voit le non-*taimirika*, et non pas [ce que voit] l'autre (4).

(110,5) De même, la nature propre des *skandhas*, *dhātus*, *āyatanas*, etc., que perçoivent ceux qui ne voient pas la réalité, en raison de l'ophtalmie qu'est l'ignorance, c'est la nature relative (*sāṃvṛta*) de ces [*skandhas*]. La nature sous laquelle les Bouddhas, délivrés de toute trace d'ignorance, voient ces mêmes *skandhas*, etc., à la façon dont l'homme aux yeux sains voit les cheveux, c'est la vérité vraie de ces [*skandhas*].

(110,12) Mais, nous dira-t-on, semblable nature n'est-elle pas une non-vue ? Comment donc les [Bouddhas] voient-ils ? — Cela est certes vrai ; mais nous disons précisément qu'ils voient en ne voyant pas. Comme il est dit dans l'Introduction aux deux vérités (*Āryasatyadvayāvatāra*) (5) : « Si, ô devaputra, la vérité réelle pouvait réellement être objet de connaissance du corps, de la voix ou de l'esprit, elle ne mériterait pas le nom de vérité réelle, elle serait

---

(1) J'avoue mal comprendre les mots *hthsegs* etc., l. 10, et *bsgre*, etc., l. 14.

(2) taimirikopalabdhānurodhena.

(3) pratiṣedhaparaṃ vacanam.... Le sens est : « Une parole qui constitue pour le *taimirika* une négation ».

(4) Comparer *Bodhicaryāvatārapañjika*, p. 364, l. 10, où la leçon du manuscrit (note 4) est correcte.

(5-1) Cité dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 366.10-16.

vérité de *saṃvṛti*. Bien au contraire, ô devaputra, la vérité réelle est au-dessus de toute contingence (*vyavahāra*), exempte de distinction, de naissance, de destruction, de dénotabilité, de dénotation, de connaissabilité, de connaissance. La vérité réelle, ô devaputra, dépasse le domaine de la science de l'Omniscient avec son universalité et sa perfection (1). Comment est la vérité réelle, ce n'est pas à dire. Toutes les choses sont fausses et trompeuses. Il est impossible, ô devaputra, d'enseigner la vérité réelle. Et pourquoi ? Toutes ces choses, celui qui enseigne, ce qui est enseigné, celui qui est ' enseigné ', en réalité ne sont pas nées. Les choses, non nées, ne peuvent être dites par des choses non nées », et le reste.

Par conséquent (2), les caractères d'existence, de non-existence, de nature propre, de nature d'autrui, de vrai, de faux, d'éternité, d'anéantissement, de permanence (*nitya*), de non-permanence, de bonheur, de souffrance, de pureté, de non-pureté, de moi, de non-moi, de vacuité, de non-vacuité, de caractère, de caractérisable (*lakṣya*), d'unité, de différence (*anyatva*), de naissance, de destruction, etc., — ne sont pas applicables à la réalité (*tattva*). Car la nature propre de la [réalité] n'est pas perceptible. (111,11)

Par conséquent, dans l'examen de la réalité, ce sont les Āryas qui font autorité et non pas les non-Āryas (3). (111,18)

Cependant, dans l'intention d'expliquer [les caractères de] la ' contradiction par le monde ' (*lokabādhā*) (4), [l'auteur] admet que l'opinion (vision) du monde fait autorité dans l'examen de la réalité. Dans cette hypothèse, (112,1)

30. « Si le monde fait autorité, c'est que le monde voit la réalité : à quoi servent les autres, les Āryas ? à quoi sert le Noble Chemin ? — Les ignorants ne peuvent faire autorité ».

Du fait que le monde est admis comme autorité et qu'il voit la réalité, on doit admettre qu'il est débarrassé de l'ignorance, car

(1) Voir note 5, p. ~~86~~ 306.
(2) Comparer *ibidem*, p. 366.17.
(3) Comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 2 ad finem.
(4) Littéralement : *lokasya bādhā*. (cf. 102, 5 f.)

les ignorants ne font pas autorité. — On constate, en effet, que celui qui n'est pas instruit d'une chose ne fait pas autorité sur cette chose, par exemple, quand on examine des pierres précieuses, ceux qui ignorent cette [technique]. Et puisque les yeux et autres [moyens vulgaires de connaissance] suffisent à déterminer la réalité, il s'ensuit que l'application à la moralité, à l'Ecriture, à la réflexion, à la méditation, etc., est stérile en vue de l'intelligence du Noble Chemin (1). Or ce n'est pas le cas. Donc

31 a-b. « D'aucune façon le monde n'est autorité ; par conséquent, quand il s'agit de la réalité, il n'y a pas contradiction par le monde ».

D'après ce qui a été dit, le monde n'est, d'aucune façon, autorité quand il s'agit de la réalité. Par conséquent, quand il s'agit de la réalité, il n'y a pas contradiction par le monde (2).

(113,2) Mais dans quelles conditions y a-t-il donc contradiction par le monde ? — L'auteur dit :

31 c-d. « Il y a contradiction par le monde lorsqu'on nie une chose ' mondaine ' en se plaçant au point de vue du monde » (3).

Comme si quelqu'un dit : « on m'a volé quelque chose » *(vastu ?)*, et que l'interlocuteur, s'enquérant auprès de lui, dise : « quelle chose ? » ; que le premier répondant : « une cruche », le second le réfute en disant : « une cruche n'est pas une chose, parce qu'elle est mesurable, comme est une cruche vue en rêve », — alors, en ce qui concerne des objets de cette sorte, il y a contradiction par le monde de celui qui nie un objet ' mondain ' en se plaçant au point de vue du monde. Mais ce n'est pas le cas lorsqu'un homme habile, se plaçant dans la vision de l'Ārya, fait autorité. — L'homme habile doit examiner les autres [questions semblables] de cette manière.

(1) Comparer la stance citée *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 251.17
indriyair upalabdhaṃ yat tat tattvena bhaved yadi /
jātās tāttvavido bālās tattvajñānena kiṃ tadā /

(2) lokena bādhā.

(3) = lokaprasiddhyaiva.

C'est ainsi que, même si on admet que, d'après la conviction du monde, il y a ' naissance d'un autre ', [l'auteur] évite la contradiction par le monde.

Maintenant, voulant montrer que, même d'après le monde, il n'y a pas ' naissance d'un autre '; que, par conséquent, si même on se place au point de vue du monde pour nier la ' naissance d'un autre ', il n'y a pas contradiction par le monde, l'auteur dit : (113,16)

32. « Le monde dit : ' ce fils a été engendré par moi ', pense ' un arbre a été planté [par moi] ', alors qu'il n'a fait que donner la semence : par conséquent le monde même n'admet pas la ' naissance d'un autre ' ».

En désignant quelqu'un qui a été procréé par le membre viril, [le monde] dit : « Ce fils a été engendré par moi ». Ce n'est pas que le [fils], dans sa forme [actuelle], ait été projeté du corps et placé dans le sein maternel, mais bien seulement la matière impure qui fut la semence du [fils]. Puisque le [père] projette son fils en versant la cause [de ce fils], il s'ensuit que la semence et le fils ne sont pas ' autres ' : c'est ce qui est clairement reconnu par le monde. S'il y avait ' qualité d'être autres ' [de la semence et du fils], le père, pas plus qu'un étranger, ne désignerait [: « ce fils... »]. Le même raisonnement s'applique à la graine et à l'arbre.

Par conséquent, voulant montrer l'avantage de la manière [de raisonner] qui vient d'être exposée pour établir que le *pratītyasamutpāda* est exempt de permanence et d'anéantissement (1), l'auteur dit : (114,15)

33. « De ce que la pousse n'est pas ' autre ' que la graine, il s'ensuit qu'à l'époque de la pousse la graine n'est pas anéantie ; de ce que [la pousse et la graine] ne sont pas identiques, il s'ensuit qu'à l'époque de la pousse on ne peut pas dire que la graine existe ».

Si la pousse était ' autre ' que la graine, sans doute aucun, la pousse aurait beau exister, la graine serait anéantie, — car l'exis-

(1) Traduction libre et peut-être inexacte.

tence du buffle à la mort du taureau ne fait pas que le [taureau] n'ait pas disparu ; l'existence de l'homme ordinaire ne fait pas que les Āryas ne soient pas entrés dans le *nirvāṇa*. — Comme ils ne sont pas ' autres ', la graine n'est pas anéantie, pas plus que l'être même de la pousse. Par conséquent l'anéantissement est écarté. — Comme on nie la non-destruction de la graine, parce que la pousse n'est pas ce qu'est la graine, en raison de leur non-identité, la permanence est condamnée.

(115,11) Comme il est dit [dans le <u>Lalitavistara</u>] (1) :

« De même qu'il y a pousse quand il y a graine ; mais la pousse n'est pas ce qu'est la graine ; elle n'est ni autre ni la même chose : de la sorte, la nature des choses n'est ni permanente ni anéantie.

' Quand il y a graine ' c'est-à-dire ' quand il y a eu graine '. — On objecte : il ne convient pas que la pousse, qui a pour cause la graine, soit en naissant ' autre ' que la graine. — Réponse :

« La pousse n'est pas ce qu'est la graine ».

Mais, dira-t-on, pourquoi la même graine ne serait-elle pas la pousse ? — Réponse :

« Elle n'est ni autre, ni la même chose ».

Comme la thèse du couple ' identité et non-identité ' ne tient pas, on ne peut soutenir que [la graine] est autre et non-autre [que la pousse]. De la sorte, les deux thèses opposées étant niées en même temps, la nature des choses, exempte de permanence et d'anéantissement, se trouve mise en lumière.

(216,7) Voici le sens véritable (2). S'il y avait quelque nature propre dans la graine et dans la pousse, elles seraient ou identiques ou ' autres ' ; mais comme elles sont exemptes de nature propre, de même que graine et pousse perçues en rêve, comment y aurait-il pour elles identité ou non-identité ? Voilà ce qui en est (3).

---

(1) *Lalita*, p. 210.$_{3}$ (176.$_{11}$) ; cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 238.$_{10}$, 239.$_{4}$, *Madhyamakavṛtti*, p. 26.$_{8}$ et ailleurs :

bījasya sato yathāṅkuro na ca yo bīju sa caivāṅkuro /
na ca anyu tato na caiva tad evam anucheda açāçvata dharmatā //

(2) tattvārtha ? *don gyi de-kho-na-ñid* = arthasya tattvam.

(3) hdi yin-par rig-par byao.

Cette doctrine est exposée [dans le *Lalitavistara*] (1) :

« Les *saṃskāras* ont l'ignorance pour cause ; les *saṃskāras* n'existent pas en réalité ; les *saṃskāras* et l'ignorance sont vides ; ils sont essentiellement inactifs » ; et dans le Traité (2) :

« Ce qui naît en raison d'une chose n'est pas identique à cette chose et n'en est pas différent : c'est pourquoi il n'y a ni permanence ni anéantissement ».

Que rien ne naisse en nature propre, il est évidemment nécessaire de l'admettre (3). S'il en était autrement, (117,3)

34. « Si le caractère propre (*svalakṣaṇa*) existait ' en raison de ', la vacuité serait cause de la destruction de la chose, puisque la chose périrait en raison d'une négation portant sur ce [*svalakṣaṇa*]. Cela ne convient pas. Par conséquent, la chose n'existe pas ».

Si le caractère propre des choses, matière, sensation, etc., [leur] essence et nature propre, était engendré par des causes et *pratyayas*, dans ce cas, lorsque le Yogin, voyant que les choses sont vides de nature propre, conçoit tous les *dharmas* comme exempts de nature propre, il concevrait nécessairement la vacuité par une négation portant sur la nature propre née de quelque façon. Par conséquent, de même que le marteau, etc., est cause de la destruction de la cruche, etc., de même aussi la vacuité serait la cause de la négation portant sur la nature propre de la chose. Or cela ne convient pas. Par conséquent il faut admettre que jamais le caractère propre des choses ne naît.

---

(1) *Lalita*, p. 210 (176.13) ; cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 239.1
saṃskāra avidyapratyayās te saṃskāra na santi tattvataḥ /
saṃskāra avidya caiva hi çūnya ete prakṛtīnirīhakaḥ //
Le tibétain de Foucaux, Ryya-cher-rol-pa, p. 159 diffère du nôtre.

(2) *Madhyamakaçāstra*, xviii, 10 (*Vṛtti*, p. 375.11)
pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat /
na cānyad api tat, tasmān nocchinnaṃ na çāçvatam //

(3) L'auteur commence la critique des Vijñānavādins, qui admettent l'existence du *paratantra*, ' ce qui dépend d'un autre ', ce qui existe ' en raison de ' (brten-nas) ou ' en raison de causes et pratyayas ' *(pratītyasamutpanna)* ; mais qui, cependant, admettent la vacuité de ce *paratantra* au point de vue de la vérité absolue.

(118,1) Comme il est dit dans l'*Āryaratnakūṭasūtra*: « Ô Kāçyapa, le chemin du milieu consiste encore dans le correct discernement des choses (*dharmas*): il ne rend pas les *dharmas* vides (*çūnyas*) par la vacuité, mais les dharmas sont vides; il ne rend pas les *dharmas* exempts de marques individuelles (ou émotives) (*nimitta*) par l'absence de *nimitta*, mais les *dharmas* sont sans *nimitta*... » (1).

(118,12) Ceux qui, admettant le *paratantrarūpa* (une existence ou essence relative, dépendante d'autrui), [à savoir les Vijñānavādins], conçoivent la vacuité comme portant sur ce [*paratantra*], comme ayant pour caractère l'absence de sujet et d'objet, comme semblable à l'*anityatva*, etc., [les choses sont impermanentes parce qu'elles ont la qualité d'impermanence, douloureuses en raison de la douleur...], comme ne pouvant être dite ni identique ni différente [relativement au *paratantra*]; dans leur système, c'est par la vacuité que tous les *dharmas* sont vides, et non pas par leur nature propre.

(118,19) Comme il est dit dans *Catuḥçataka* [d'Aryadeva]:

« Il n'y a pas de vide; on ne voit rien qui soit revêtu de vide. « Que le *nirvāṇa* soit mien! » c'est une vue fausse qui empêche d'arriver au nirvāṇa. Les Tathāgatas l'ont déclaré ».

Et dans le Traité (2):

« Les Victorieux ont déclaré que la vacuité est l'asile contre toutes les croyances; mais ils ont déclaré intraitables ceux qui croient à la vacuité ».

(119,10) Ici on objecte. Admettons la négation de la ' naissance de soi '

---

(1) L'auteur poursuit la citation: les *dharmas* sont *apraṇihita*, *anabhisaṃskāra*, *ajāta*, *anutpanna*. — Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 248.4: yathoktam bhagavatāryaratnakūṭasūtre: yan na çūnyatayā dharmān çūnyān karoti, api tu dharmā eva çūnyāḥ; yan nānimittena dharmān animittān karoti, api tu dharmā evānimittāḥ; yan nāpraṇihitena dharmān apraṇihitān karoti, api tu dharmā evāpraṇihitāḥ, yaivaṃ pratyavekṣā, iyam ucyate kāçyapa madhyamā pratipad dharmāṇāṃ bhūtapratyavekṣā.

(2) On rectifiera aisément ma traduction d'après l'original, *Madhyamakaçāstra*, xiii, 8, (*Vṛtti*, p. 247,1)

çūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ /
yeṣāṃ tu çūnyatādṛṣtis tān asādhyān babhāṣire //

ou ' d'un autre ', puisque en réalité il n'y a pas de naissance. Mais la matière (*rūpa*), la sensation, etc., sont aperçus par l'évidence et par le raisonnement, et sans doute aucun leur nature propre naît ' d'un autre '. Si vous ne l'admettez pas, pourquoi parler de deux vérités ? Il n'y aura qu'une vérité. Donc il y a ' naissance d'un autre '.

Nous répondons : Cela est vrai ; en réalité, il n'y a pas deux vérités, car il est dit : « Ô bhikṣus, ceci est l'unique suprême [chose] vraie, à savoir le *nirvāṇa* qui ne trompe pas. Tous les *sāṃskāras* sont faux et trompeurs » (1). — Par conséquent, la vérité de *saṁvṛti*, on l'admet en conformité avec la pratique du monde, sans examiner la ' naissance de soi ' ou ' d'un autre ', parce qu'elle est le moyen d'entrer dans la vérité réelle. (119,16)

En effet, (120,1)

35. « Parce que ces choses, quand on les examine, ne trouvent pas place de ce côté-ci de ce qui possède réalité et ' soi ', par conséquent il ne faut pas examiner la vérité pratique du monde » (2).

En effet, quand on examine la matière, la sensation, etc., en se demandant « naissent-elles de soi ? », « naissent-elles d'un autre ? », et autres questions du même ordre, elles ne se placent pas dans la seconde catégorie, celle des choses qui naissent, etc , [comme dit la stance], de ce côté-ci de ce qui en réalité a pour nature de ne pas naître, de ne pas périr. — Par conséquent, sans entrer dans l'examen [de la naissance] ' de soi ', ' d'un autre ', on admettra

---

(1) Texte cité *Madhyamakavṛtti*, p. 41 $_4$ (comparer 237 $_9$), *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 363.$_1$. Légères variantes : etad dhi bhikṣavaḥ... ; ekam eva bhikṣavaḥ paramaṃ satyaṃ yad utāpramoṣadharma nirvāṇaṃ sarvasaṃskārāç ca mṛṣā moṣādharmāṇaḥ.

(2) Faut-il avouer que je n'entends pas très bien ma traduction ? On a, à peu près :

yasmād dhi te bhāvā vicāryamāṇās
tattvātmavato bhāvād arvāk
sthānaṁ na labhante tasmāl lokasya
vyavahārasatye vicāro na kartavyaḥ

evaṃ rūpavedanādīnāṃ kiṃ svato jāyante kiṃ parato jāyanta ity evaṃvidhe vicāre sati, paramārthato 'jātāniruddhasvabhāvavato 'rvāk, anyathābhāgīya-jātyādivati na sthānaṃ vidyate.

tout simplement l'opinion du monde : « cela étant, ceci se produit », subordonnant ainsi sa manière de faire au prochain (1).

(120,17) Comme dit Aryadeva (2) :

« De même qu'on ne peut faire comprendre [quelque chose] à un barbare en se servant d'une autre langue que la sienne ; de même le monde ne peut être instruit sans une méthode mondaine » :

et [Nāgārjuna] dans le Traité (3) :

« La réalité (*paramārtha*) ne peut être enseignée qu'en prenant point d'appui sur la [vérité] pratique ; et c'est seulement par l'arrivée à la réalité qu'on obtient le *nirvāṇa* ».

Si on l'examine, la pratique du monde périt. Comme il est dit dans le Sūtra (4) :

« De même que, par le concours de trois, corde, bois, effort de la main, des instruments de musique, flûte, luth (5), etc. sort un son né de ces [trois] : que quelque sage examine : « D'où vient le son ? où va-t-il ? », il a beau examiner directions et sous-directions cardinales, il ne trouve ni l'arrivée ni le départ du son. — De même tout ce qui tient aux *saṃskāras* naît des causes et des *pratyayas* : et le Yogin, qui voit juste, voit que les *saṃskāras* sont vides et

(1) parādhīnavṛttidvāreṇa (?)

(2) Cité, sans indication de source (*Catuḥçataka ?*), dans *Madhyamakavṛtti*, p. 370 ₄

nānyabhāṣayā mlecchaḥ çakyo grāhayituṃ yathā /
na laukikam ṛte lokaḥ çakyo grāhayitum tathā //

(3) Madhyamakaçāstra xiv, 10 (*Vṛtti*, 494.₁₂) ; même citation dans notre texte, p. 178 ₁₁

vyavahāram anāçritya paramārtho na deçyate /
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //

Nos lectures

vyavahāram aṣevya paramārtho nāvagamyate

sont manifestement erronées.

(4) *Lalitavistara*, p. 177.₁₃ (Rājendralāl, p. 212.₂) ; Foucaux, Rgya-cherrol-pa, p. 160. — La version de Foucaux diffère de la notre dans les endroits que voici : l. 11 *lag-pas*, l. 12 *sgra-sñan* (= sughoṣaka)... *sogs. pa* (qui s'écarte du sanscrit), l. 13 *de dag las ni* (même remarque) ; l. 17 *mi dmigs* ; page 122, l. 5 *dben* (= vivikta).

(5) Le *tuṇa* des mss. rappelle le *tuṇava* de la Mahāvyutpatti, § 218.₈, que M. Kern a rapproché du Pāli *tiṇava*, tambour ; d'autre part *gliṅ-bu* signifie flûte, ce qui n'est peut-être pas satisfaisant.

immobiles. Les *skandhas*, *āyatanas* et *dhātus* sont vides, qu'ils soient internes (incorporés à l'être vivant) ou externes : sans rapport avec un ' être ' (*sattva*) ou un ' soi ', sans lieu, l'essence des choses (*dharma*) est de la nature de l'espace »; et le reste.

Mais, dira-t-on, cette adhésion (*abhiniveça*) à la vérité pratique, qui expulse crainte et désir quand on abandonne tous ses biens, — et qui est adhésion aux choses, — qui, en général, est cause de souillure (*saṃkleça*) et de purification (*vyavadāna*), il est nécessaire qu'elle naisse avec quelque réalité. (122,7)

Ce ne sont là que des mots. Et pourquoi ? (122,11)

36. « Les mêmes raisons qui, pour la réalité (*tattva*), démontrent l'impossibilité de la naissance de soi et d'un autre, démontrent la même chose pour la pratique. Comment aurait lieu ' votre ' naissance ? »

De même que, quand il s'agit de la réalité (*paramārtha*), l'argumentation qui précède rend la naissance de soi et d'un autre inadmissible, de même aussi, au point de vue de la pratique, la naissance est inadmissible pour les mêmes raisons. Comment donc établirez-vous la naissance des choses? Par conséquent, au point de vue des deux vérités, il n'y a pas naissance du caractère propre (*svalakṣaṇa*). C'est ce qu'on doit reconnaître quoi qu'on en ait.

Pour ceux qui pensent que la déclaration du maître Nāgārjuna : « Il n'y a pas [production] de soi, etc. », comporte seulement la négation de ' l'imaginaire ' (*parikalpita-rūpa*) et non pas du ' dépendant d'un autre ' (*paratantra-rūpa*), leur thèse n'est pas établie, faute d'arguments. Il suffit de pousser sur ce point (1) ceux qui soutiennent cette opinion. (123,5)

Mais on objecte : si, au point de vue des deux vérités, la naissance du *svalakṣaṇa* n'a pas lieu, comment se fait-il que dans le monde soit perçue la nature propre (*svarūpa*) de ces [*svalakṣaṇas*] ? — L'auteur dit : (123,8)

37-38 b. « Les reflets, et autres choses qui sont vides, dépendantes d'un complexe de causes (*samagrī*), ne sont pas sans être

(1) paryanuyoga.

connus : de même que des reflets, etc., qui sont vides, naît une connaissance qui affecte leur forme (*tadākṛti*), de même des *dharmas* vides naissent tous les *dharmas*, qui sont vides ».

Aucune chose n'existe indépendamment de la causalité. Lorsqu'il sait que les reflets, exempts d'être en soi (*svabhāva*), sont disposés en causalité, quel homme sensé reconnaîtra comme pourvues d'être en soi la matière, la sensation et autres [*skandhas*] dont il constate qu'ils existent seulement en relation avec la causalité ? (1) Par conséquent, il n'y a pas naissance ' en nature propre ' bien qu'on perçoive [celle-ci] comme existant.

(124,3) Ainsi qu'il est dit :

« Tel, dans un miroir très poli, apparaît un reflet qui n'existe pas en soi, tels il faut reconnaître les *dharmas* » (2).

(124,8) Par conséquent

38 c-d. « Comme, au point de vue même des deux vérités, il n'y a pas d'être en soi, les [choses] ne sont ni permanentes, ni anéanties ».

Comme les choses, semblables à l'aspect (*ākṛti*) d'un reflet, sont vides d'être en soi ; vu l'absence, au point de vue de la vérité réelle et aussi de la vérité de *saṃvṛti*, d'une nature (*rūpa*) existant en soi, les choses ne sont ni permanentes ni anéanties.

(124,14) Comme il est dit dans le Traité :

« Ce qui existe en soi, [on pense :] « il est faux que cela ne soit pas », donc permanence ; [mais on constate :] « cela était, cela n'est plus », donc l'anéantissement s'impose » (3).

Et encore :

« Quand on admet l'existence de la chose, on doit admettre la

---

(1) niḥsvabhāvapratibimbasya phalahetuvyavasthāpanaṃ jānan, kaḥ paṇḍitaḥ rūpāvedanādīnāṃ phalahetvapṛthaktvena sthitānām astitvamātram upalabhya sasvabhāvam vadet... (?)

(2) Je ne sais que faire de *ljon-pa* (ligne 7).

(3) *Madhyamakaçāstra*, XV, 11 (*Vṛtti*, p. 273,5

asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti çāçvatam /
nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate //

théorie de la permanence [ou] de l'anéantissement : car la chose est ou permanente ou non-permanente ». (1)

Et le reste. — De même :

« Comme le Maître crée par sa puissance magique une créature magique, et cette créature magique, créée, crée une autre [créature magique] ; de même l'agent est semblable à la [première] créature magique, et l'acte accompli par cet [agent] est comme la seconde créature magique créée par la [première] créature magique. Les passions, les actes, les corps, les agents, les fruits sont semblables à une ville de Gandharvas, à un mirage, à un rêve » (2).

C'est ainsi que [le Maître] montre, par l'exemple de la créature (125,19)
magique, que des choses dépourvues d'être propre naissent de choses dépourvues d'être propre.

Par conséquent, par suite de l'inexistence d'être propre au point de vue des deux vérités, non seulement on est bien loin des vues hérétiques de la permanence et de l'anéantissement, mais encore la relation de l'acte et du fruit, même quand l'acte a péri depuis longtemps, se trouve justifiée sans avoir besoin d'imaginer soit la série de l'*ālayavijñāna* (3), soit ' l'impérissable ' (*avipraṇāça*), soit la *prāpti*, et le reste.

Comment cela ?

---

(1) Ibid. xxi. 14 et 421.9

bhāvam abhyupapannasya çāçvatocchedadarçanam /
prasajyate, sa bhāvo hi nityo 'nityo ['tha] vā bhavet //

Notre texte porte, p. 125, l. 1, *dṅos-po med-par*. Corriger *yod par*. — Aucune des versions tibétaines ne traduit *vā*.

(2) Ibid. XVII, 31-33, p. 330.2,10, 334.5

yathā nirmitakaṃ çāstā nirmimīta rddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ //
tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtam /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā //
kleçāḥ karmāṇi dehāç ca kartāraç ca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //

Notre version, au lieu de *gzhan-zhig* (anyo nirmito) à *gaṅ-zig*.

(3) Je crois qu'il faut corriger : « ... soit l'*ālayavijñāna*, soit la série du *vijñāna* ... ». — Sur l'*avipraṇāça* et tout ce problème de la rétribution de l'acte, voir Madhyamakavṛtti, p. 311.6. — Je n'y trouve cependant aucun renseignement sur la *prāpti* (thob-pa).

39. « Comme [l'acte] ne périt pas en son être propre, il s'ensuit que, sans qu'il y ait un réceptacle (*ālaya*) pour son efficace (*çakti*), le fruit vient à naître quelque part d'un acte même qui a péri depuis longtemps. Sachez-le ».

Celui qui soutient que l'acte périt, pour répondre à cette question : « Comment le fruit peut-il naître de cet acte qui a péri ? », imagine soit l'*ālayavijñāna* où se place l'efficace de l'acte qui a péri ; soit une autre entité, l'*avipraṇāça*, semblable à un registre de dettes ; soit la *prāpti* ; soit la série intellectuelle parfumée par les traces de l'acte.

Mais pour celui qui soutient que l'acte n'est pas né en soi, dans son système, l'acte ne périt pas : il n'y a pas de raison pour que le fruit ne naisse pas d'une chose non détruite ; les actes ne périssant pas, la relation du fruit et de l'acte se trouve parfaitement justifiée.

(126,18) Comme il est dit dans le Traité (1) :

« Pourquoi l'acte ne naît-il pas ? Parce qu'il est sans être propre ; et parce qu'il n'est pas né, pour cette raison il ne périt pas ».

Et dans le Sūtra (2) :

« ‘ La mesure de la vie de l'homme est de cent ans : il vit tant de temps ’. On peut parler ainsi ; mais les années ne s'accumulent pas en tas : chacun l'admet. Ceci aussi est semblable à cela ».

« Nous disons : ‘ sans destruction ’ ; nous disons : ‘ l'acte périt ’. Il n'y a pas destruction au point de vue de la vacuité ; il y a destruction au point de vue de la pratique. Voilà ce qui est enseigné ».

(127,12) L'auteur explique par un exemple ce qui vient d'être dit :

40. « Pour un sot, même réveillé, naît attachement aux objets qu'il a aperçus en rêve. De même, de l'acte détruit, dépourvu d'être propre, naît le fruit ».

---

(1) *Madhyamakaçāstra*, xvii, 21, *Vṛtti*, p. $323._{16}$ et $324._{4}$. (La lecture p. 324, n. 2 *skye-bar med* est peut-être incorrecte ; Akutobhaya : *skye med-pa*)

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ /
yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaçyati //

(2) Non identifié (*Laṅkāvatāra* ??). Je traduis la quatrième ligne du premier çloka :

siddham tad api tatsamam.

Comme il est dit dans le *Bhavasaṃkrāntisūtra* (Sūtra de la transmigration) (1) : « De même, ô grand roi, qu'un homme endormi rêve qu'il possède la belle de l'endroit ; et réveillé de son sommeil, il pense avec regret (*anusmar*) à la belle. Qu'en penses-tu, ô grand roi ? Est-ce un homme sensé celui qui, ayant rêvé qu'il possède la belle, pense avec regret à la belle après qu'il s'est réveillé de son sommeil ? » — « Non pas, ô Bhagavat. Et pourquoi ? Parce que, ô Bhagavat, la belle, en rêve, ni n'existe, ni n'est perçue. A plus forte raison, la possession de la belle. Mais, cependant (2), cet homme sera affligé et tourmenté [par le regret] ». Bhagavat dit : « De même, ô grand roi, le sot, l'homme ordinaire, l'ignorant, voyant avec les yeux les objets, s'applique (*abhiniviç*) aux objets agréables ; s'y étant appliqué, il produit attachement ; attaché, il accomplit (*abhisaṃskar*), par corps, voix et esprit, des actes nés de l'attachement, de l'aversion, de l'erreur. Et cet acte, ayant été accompli, périt. Et ayant péri, il ne se tient pas à l'orient, ... ni dans les sous-directions cardinales. Mais, après un espace de temps indéterminé, quand [l'homme] arrive à l'heure de la mort, quand l'acte qui doit mûrir dans cette vie (3) est épuisé, et que c'est le moment de la destruction du dernier *vijñāna*, l'esprit se tourne vers cet acte (4), — tout comme la belle se présente à l'homme qui s'est réveillé de son sommeil. C'est ainsi, ô grand roi, que lorsque le dernier *vijñāna* a péri, le premier *vijñāna* de la vie nouvelle naît soit parmi les dieux ...... soit parmi les *pretas*. Et, ô grand roi, immédiatement après que ce premier *vijñāna* a péri, se développe une série consciente (*cittasya saṃtati*) de même ordre que lui (divine, etc.), dans laquelle sera expérimentée la fructification [de l'acte ancien qui s'est présenté à la dernière pensée]. Or, ô grand roi, il n'y a rien qui passe de ce monde à l'autre monde, et cependant sont manifestes (*prajñāyate*) la ' chute ' [de ce monde, *cyuti*] et la naissance [dans l'autre]. La destruction du dernier *vijñāna*, c'est ce qu'on appelle ' chute ' (ou mort) ; la

(1) Comparer *Çikṣāsamuccaya*, p. 252.

(2) *Çikṣās.* anyatra yāvad eva

(3) sabhāga karman. — Voir l'article ' Death (Buddhist) ' dans l'Encyclopédie de Hastings et *Compendium* (PTS. 1910) p. 72.

(4) *Çikṣās.* karma .... caramavijñānasya niruddhyamānasya manasa ālambanībhavati.

production du premier *vijñāna*, c'est ce qu'on appelle ' naissance '. Mais, ô grand roi, le dernier *vijñāna*, au moment où il périt, ne va nulle part ; et le *vijñāna* de la naissance (*aupapattyaṃçika*), au moment où il est produit, ne vient de nulle part. Et pourquoi ? Parce qu'ils sont dépouillés d'être propre. Le dernier *vijñāna*, ô grand roi, est vide de dernier *vijñāna* ; la ' chute ' est vide de chute ; l'acte est vide d'acte ; le premier *vijñāna* est vide de premier *vijñāna* ; la naissance est vide de naissance. Mais les actes manifestement ne sont pas anéantis (1) ».

(128,18) Mais, dira-t-on, vous soutenez qu'il y a fructification (*vipāka*) [de l'acte] parce qu'il n'y a pas destruction de ce qui n'est pas né en être propre. S'il en est ainsi, de même qu'il y a fructification en raison de non-destruction (2), de même l'acte même qui a fructifié fructifiera. Et si, en raison de non-destruction, l'acte qui a fructifié fructifie, il y a vice de [fructification] à l'infini (3).

(130,3) Il n'en est rien :

41. « De même qu'un objet, bien que semblable au néant, est aperçu par les *taimirikas* sous l'aspect (*ākṛti*) de cheveux, et non sous l'aspect d'une autre chose ; de même, après fructification, il n'y a pas nouvelle fructification. »

De même que les *taimirikas* voient un objet, semblable au néant, avec la nature de cheveux, de [mouches, etc.], qui n'existent pas ; et non pas sous l'aspect d'une autre chose [également inexistante], de corne d'âne, de fils de femme stérile, etc. ; de même, l'être propre de l'acte, bien que semblable à une chose non-détruite, est déterminé quant à la fructification.

(130,13) Cet exemple ne montre pas seulement que les actes ne sont pas indéterminés, mais encore que la fructification est déterminée. L'auteur dit :

42. « Par conséquent, on constate que l'acte noir a une fructification mauvaise ; l'acte bon, une fructification bonne ; celui qui

---

(1) *Çikṣās.* karmaṇāṃ cāvandhyatā prajñāyate

(2) D'après les xylographes : ' destruction '.

(3) anavasthādoṣa.

est pénétré de l'inexistence du bon et du mauvais, sera délivré (1). Le [Bouddha] a défendu de spéculer sur acte et fruit. »

Bien que l'acte bon et l'acte mauvais soient dépourvus d'être propre, néanmoins, — pour la raison que la vision des cheveux, etc., est déterminée, — il n'y a pas fructification agréable de l'acte mauvais (2), ni désagréable de l'acte bon. En ne prenant pas point d'appui sur l'acte bon et mauvais, on est délivré (3).

C'est pourquoi Bhagavat, pensant : « Les hommes ordinaires, (131,6)
se livrant avec excès à la critique, en arriveront à détruire la vérité d'apparence par la négation de l'acte et du fruit », a déclaré que la fructification (*vipāka*) du fruit des actes est incompréhensible, et a interdit la spéculation relative à l'acte et au fruit.

Mais, dira-t-on, si la relation du fruit des actes est établie (131,11)
(*vyavasthāpita*) de la sorte, l'*ālayavijñāna* n'existe donc en aucune façon : [cet *ālayavijñāna*] qui est défini dans le *Laṅkāvatāra* et ailleurs comme le réceptacle de la variété de l'efficace de l'infinité des choses, comme la semence universelle, comme la cause de la naissance de tous les êtres, ainsi que l'océan l'est des vagues?

Point du tout. Car l'existence de [l'*ālayavijñāna*] a été enseignée (131,16)
aux fidèles (*vineya*) dans les termes que vous dites. [Mais] il faut savoir que c'est la vacuité qui est enseignée sous le nom d'*ālayavijñāna*, en vue d'introduire dans [la connaissance de] l'être propre de toutes les choses.

[Car] ce n'est pas seulement l'*ālayavijñāna* qui existe, mais encore l'être individuel (*pudgala*) ; le [Bouddha], en effet, a enseigné son existence aux fidèles en vue de les gagner : « O bhikṣus, le fardeau, c'est les cinq *skandhas ;* le porteur du fardeau, c'est le *pudgala.* » (4)

A quelques-uns, [le Bouddha] a enseigné les seuls *skandhas.*

---

(1) dge mi-dge med blo can thar hgyur te = *kuçala-akuçala-abhāva-buddhi-mān* (?).

(2) Les xylographes : « .... bon ... ».

(3) On peut traduire littéralement : kuçalākuçalaṃ karma anālambya vimucyate.

(4) Le Sūtra bien connu du Porteur du fardeau, — décidément l'autorité capitale des ' personnalistes '.

[Pour d'autres, il a varié son enseignement, comme] quand il dit : Pensée ou esprit, ou intellect, lorsqu'il s'est longtemps pénétré de moralité et des [autres vertus] (1), il s'élève et finalement arrive au ciel ».

(132,7) Tout cela a été dit intentionnellement. — Dans quelle intention ? — L'auteur l'explique :

43. « ' Il y a un ' réceptacle ' (*ālaya*) ; l'individu (*pudgala*) existe ; les *skandhas* seuls existent ' : cet enseignement est pour celui qui ne sait pas la réalité, si profonde en effet » (2)

Les fidèles (*vineya*) qui, par suite d'une habitude prolongée des doctrines des hérétiques (*tīrthikas*), sont incapables d'entrer dans la profonde nature des choses (*dharmatā*) s'ils l'entendaient telle qu'elle est enseignée [dans les Sūtras du sens profond] : « Il n'y a pas de ' soi ', il n'y a pas de production », — effrayés, dès l'abord considérant l'enseignement du vide comme un abîme, ils lui tourneraient le dos, et n'obtiendraient pas grand avantage.

[Mais] rejetant, grâce à l'enseignement préliminaire de l'*ālayavijñāna* et des autres [doctrines imparfaites], les systèmes hérétiques, ils tirent grand avantage de ces [doctrines] ; et comme, dans la suite, comprenant exactement le sens de l'Écriture, ils les abandonneront d'eux-mêmes, il n'y a [dans l'enseignement de ces doctrines imparfaites] qu'avantage et point d'inconvénient.

(133,3) Comme l'a dit Āryadeva :

« Il faut d'abord faire pour chacun ce qui lui est agréable ; car

---

(1) Lire probablement, p. 132, l. 5, ... *dad daṅ thsal* .... « pénétré de foi, de moralité. etc. » — Ici sont rapprochés deux passages scripturaires, *Saṃyutta*, II, p. 94 et suiv. : *yaṃ ca kho etaṃ bhikkhave vuccati cittam iti pi mano iti pi viññāṇam iti pi* .... et, ibid. V, p. 370 : *yañ ca khv assa taṃ cittam dīgharattaṃ saddhāparibhāvitaṃ sīlasutacāgapaññāparibhāvitaṃ tam uddhaṃgāmī hoti visesagāmī* :

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25.

evaṃ hi gambhīratarān padārthān
na vetti yas taṃ prati deçaneyam /
asty ālayaḥ pudgala eva cāsti
skandhā ime vā khalu dhātavaç ca //

Notre texte suppose une lecture : *khalu kevalaṃ ca*.

un [auditeur] heurté ne sera jamais un vase pour [l'enseignement] de la vraie loi. » (1)

En vue d'introduire [dans la vérité], non seulement [le Bouddha] enseigne d'abord l'*ālayavijñāna* et autres [doctrines imparfaites], mais encore : (133,8)

44. « De même que, bien qu'exempt de la doctrine [radicalement fausse] du moi, le Bouddha enseigne 'je' et 'mien'; de même, bien que les choses soient dépourvues d'être propre, il enseigne, dans l'intérêt des fidèles (*neyārthatayā*), qu'elles existent. »

Ayant abandonné les deux thèses extrêmes (*anta*) [qui constituent] la doctrine du moi (*satkāyadṛṣṭi*), il a abandonné l'idée (*grāha*) de 'je' et de 'mien'; mais, comme les expressions 'je' et 'mien' sont un moyen d'être compris par le monde, de même que Bhagavat a enseigné 'je' et 'mien', de même, bien que les choses n'aient pas d'être propre, comme c'est un moyen d'être compris par le monde que d'enseigner qu'elles existent, il a enseigné qu'elles existent.

Comme il est dit dans les « *Stances suivant les Pūrvaçailas* » (2) : (134,1)

« Si les Conducteurs du monde ne se mettaient pas à l'unisson du monde, personne ne connaîtrait le Bouddha ni quelle est la nature du Bouddha.

« Pour eux, les *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas* n'ont qu'une même nature, et ils enseignent qu'il y a trois *dhātus* : c'est se mettre à l'unisson du monde.

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 370.2 et *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 9 (avec *hita* remplaçant *priya*)

yad yad yasya priyaṃ pūrvaṃ tat tat tasya samācaret /
na hi pratihataḥ pātraṃ saddharmasya kathaṃ cana //

(2) *Çar-gyi ri-boi sde-pa dañ mthun-pai thsigs-su-bcad-pa dag las* Deux de nos stances sont citées dans Madhyamakavṛtti, p. 548.5, avec la mention, probablement inexacte ; *āgamasūtreṣu*.

La comparaison s'impose avec Mahāvastu, i, p. 168 et suiv., qui a même refrain

pādāṃ ca nāma dhovanti na caiṣāṃ sajjate rajaḥ /
pādāḥ kamalapatrābhā eṣā lokānuvartanā //

« Ils désignent aux créatures par des noms incompréhensibles les choses, qui n'ont pas de nom (1) : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Ils enseignent l'inexistence par l'entrée dans la nature d'un Bouddha ; or il n'y a là aucune inexistence : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Bien qu'il ne voie ni *artha* ni *anartha*, le meilleur des Maîtres enseigne *nirodha* et *paramārtha* : c'est se mettre à l'unisson du monde.

« Exempt de destruction et de naissance, semblable au *dharmadhātu* [est le monde] ; et il parle de la période de feu : c'est se mettre à l'unisson du monde. (2)

« Dans aucun des trois temps, il ne perçoit l'être propre d'une créature (*sattva*) ; et il enseigne le *sattvadhātu* : c'est se mettre à l'unisson du monde. » (3)

Et le reste.

(135,13) Les Vijñānavādins n'acceptent donc pas le système Madhyamaka tel qu'il est enseigné [par Nāgārjuna] ; voulant, en exposant le système modifié (4) qu'ils imaginent de leur chef, écarter le système que soutiennent ces 'réalistes' (5), l'auteur dit :

45. « Parce que, ne voyant pas de sujet [de la connaissance] en l'inexistence d'objet [de la connaissance], il reconnaît que le triple monde n'est que *vijñāna* (connaissance 'sans sujet'), ce

(1) *chos kyi rnams* = *chos rnams* ?? Peut-être *rnam* = l'aspect du *dharma* qui n'a pas de nom.

(2) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 548.6

avināçam anutpādaṃ dharmadhātusamaṃ jagat /
sattvadhātum ca deçeti eṣā lokānuvartanā //

Peut-être *tejaḥkalpaṃ ca*

(3) *Ibidem.*

trīṣu adhvasu sattānaṃ pakatīṃ nopalambhatī /
sattadhātuṃ ca desesi eṣā lokānuvartanā //

(4) sbyar-bai lugs = prayogasamaya (?) — Le Vijñānavādin admet la vacuité et se déclare partisan du Madhyamaka ; mais son *exposition*, sa *mise en œuvre* (*prayoga*) de la vacuité, est erronée.

(5) don dag hjog-par byed-pa-rnams, métaphysiciens ? (*arthānām ārohakāḥ* ?)

Bodhisattva séjournant dans la sapience (*prajñā*) sait que la réalité n'est que *vijñāna* ». (1)

'Séjournant', c'est-à-dire 'entré'. — Il séjourne (*viharati*) dans la sapience, donc *prajñāvihārī*. — Comme il y est, il est *prajñāvihārī*; ce qui s'entend qu'il médite (*bhāvayati*) la sapience. — 'Ce Bodhisattva', c'est à dire celui qui est parti pour (*prasthita*) l'Abhimukhī. — Celui qui, sans inexactitude et sans 'supposition' (*adhyāropa*) sait, voit, pénètre la réalité, il sait la réalité (*pratibuddhatattva*). — Il sait la réalité comme n'étant que *vijñāna* : voilà la construction. — Étant donnée l'inexistence du *rūpa* (matière, premier *skandha*), il sait que la pensée et les succédanés de la pensée (*caitta*) sont seulement aussi l'être produit en raison des causes (2); donc il sait que la réalité n'est que le *vijñāna*.

Mais comment sait-il cela ? L'auteur le dit : (136,13)

« Parce que, ne voyant pas de sujet [de la connaissance] en l'inexistence d'objet [de la connaissance], il reconnaît que le triple monde n'est que *vijñāna* (connaissance, esprit). »

En raison de l'inexistence, prouvée par un raisonnement qu'on verra plus loin, d'un objet pour la pensée, ce Bodhisattva ne voit davantage de sujet. Il médite donc longtemps : « Ce triple *dhātu* n'est que *vijñāna* », et, à la suite de cette méditation, il voit, d'une manière intuitive (*svasaṃvittyā*), qu'il n'existe que l'être indicible (3). — C'est ainsi que progressivement il sait que la réalité n'est que *vijñāna*.

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23
prajñāvihārī sa hi bodhisattvo
vijñānamātrapratibuddhatattvaḥ /
grāhyaṃ vinā grāhakatām apaçyan
vijñānamātraṃ tribhavam paraiti //

(2) J'accorde, p. 136, l. 11, *hbyuṅ-bai*, adjectif, avec *dṅos-po* : cittacaittāny api pratītyasamutpannavastu — (bhāva?) — mātrato 'vabudhya — Mais *vastumātra* est une expression technique (voir ci-dessous n. 3), et je suis porté à comprendre *hbyuṅ-bai* comme un absolu : cittacaittānām api pratītyasamutpannatve vastumātrataḥ [tattvam] avabudhya : Le *rūpa* n'existe pas ; le *cittacaitta* est produit par les causes (*paratantra*) ; il voit la réalité dans l'être pur, indicible, *vastumātra*, (qu'est le *vijñāna* sans objet et sujet).

(3) *anabhilāpyam vastumātra*. Peut-être dirait-on mieux : « il voit l'indicible être pur » ; l'être sans plus, exempt de sujet et d'objet, *vastumātra*.

(137,4) Mais si les [choses] ne sont que *vijñāna*, comment se fait-il que, en l'inexistence d'objets extérieurs, le *vijñāna*, qui existe seul, vienne à naître revêtu de la forme de ces [objets]? — L'auteur l'explique :

46. « Comme, sous l'impulsion du vent, du grand océan sont produites les vagues, de même de cette semence universelle qu'on appelle *ālaya* est produit, par une vertu qui lui est propre, le *vijñāna* et rien d'autre ».

De même que, lorsque le vent agite l'eau de l'océan, — les parties d'eau qui sont le substrat des vagues, — les vagues, qui étaient comme endormies, par l'intervention de cette cause unique le vent, comme si, en luttant entre elles, elles prenaient existence individuelle *(ātmabhāva)* se précipitent de toutes parts ; — c'est ce qu'on peut voir ; — de même, dans le cas qui nous occupe, [un] *vijñāna*, — à la suite de la maturité (*paripāka*) des traces (*vāsanā*) de l'adhésion à l'objet et au sujet, traces déposées depuis un temps sans commencement dans la série [*paramparā*], — prend forme individuelle (*ātmarūpa*), et périt. Par [ce *vijñāna* disparaissant] est disposée, dans l'*ālayavijñāna*, pour être cause de la naissance d'un autre *vijñāna* qui reproduit sa forme, une trace (*vāsanā*) particulière ; et lorsque cette *vāsanā* a atteint progressivement maturité par l'intervention de la cause de sa maturité, il en naît un ' dépendant ' (*paratantra*) imparfaitement pur (*apariçuddha*). Les sots y attachent les imaginaires notions (*vikalpa*) d'objet et de sujet Mais il n'existe pas d'objet distinct du *vijñāna*.

(138,5) De même que, par exemple, ceux qui affirment qu'Içvara (Dieu) et autres [principes] sont causes, disent :

« La voix est la cause des sons ; la pierre de lune, des eaux; l'arbre, des branches ; de même, il est la cause de tous les êtres corporels » ;

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23
yathā taraṅgā mahato 'mburāçeḥ
samīraṇapreraṇayodbhavanti /
tathālayākhyād api sarvabījād
vijñānamātram bhavati svaçakteḥ //

et soutiennent ainsi qu'Içvara et [autres principes] est l'artisan (*kartar*) du monde ; de même aussi les partisans de l'*ālayavijñāna* (*ālayavijñānavādin*) disent que l'*ālayavijñāna* est toute semence (*sarvabīja*) parce qu'il est le réceptacle de la semence de la perception de l'ensemble des choses. — Mais, « tandis qu'Içvara est immuable (*nitya*, *çāçvata*), l'*ālayavijñāna* n'est pas immuable », telle est la différence.

Puisque cette exégèse de l'Écriture est reconnue : (138,15)

47. « Par conséquent existe le ' dépendant ' (*paratantrarūpa*), qui est la condition de ' la chose existant en tant que désignée, (*prajñaptisadvastu*) ; il se produit indépendamment d'objet extérieur ; il est ; son être propre est inaccessible aux idées et aux paroles (*prapañca*) »

Il faut sans doute aucun admettre le ' dépendant ', car il est nécessaire comme fondement de tout le réseau des idées. De même que l'illusion (*bhrānti*) ' serpent ' a pour condition (*nimitta*) la corde, et est impossible abstraction faite de la corde ; de même que l'illusion ' cruche ' a pour condition la terre, etc., et ne se produit pas dans quelque coin de l'espace abstraction faite de terre, etc. ; de même, ici aussi, comme il n'y a point d'objet extérieur, l'idée de bleu, etc., par quoi sera-t-elle conditionnée ? — Par conséquent, sans doute aucun, il faut admettre, cause (*hetu*) des idées, le ' dépendant ', — parce qu'il est cause de la souillure (*saṃkleça*) et de la purification (*vyavadāna*).

De la sorte, « voir correctement qu'une chose est vide de ce qui ne s'y trouve pas ; reconnaître correctement que ce qui y reste, cela s'y trouve vraiment, c'est entrer exactement dans la vacuité », etc. : c'est aussi bien prendre la vacuité [que de l'entendre ainsi]. (139,9)

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 23

saṃvidyate 'taḥ paratantrarūpam
prajñaptisadvastunibandhanaṃ yat /
bāhyaṃ vinā grāhyam udeti sac ca
sarvaprapañcāviṣayasvarūpam //

Le ms. porte *prajñaptisiddhis tu* ... *udeti yac ca*

Sur *prajñaptisat*, voir, par exemple, *Madhyamakavṛtti*, p. 28, n. 1.

(139,15) L'être propre de ce [dépendant] est inaccessible à toute parole. La dénomination (*abhidhāna*) ayant pour but de saisir la forme des 'objets de désignation' (*prajñaptisat*), aussi longtemps qu'il y a dénomination, aussi longtemps on ne parle pas de la réalité.
(139,19) Donc, en résumé, trois [points] sont établis concernant le 'dépendant' (*paratantrarūpa*) ; il se produit, sans objet de connaissance (*jñeya*), par la seule *vāsanā* qui lui est propre ; il existe (1) ; il n'est accessible à aucun *prapañca* (parole ou idée). Il est démontré par le fait même de l'existence d'une cause de l'être 'qui existe en tant que désigné' (*prajñaptisat*) ; par conséquent il n'est pas distinct de cette triade [*vijñāna* sans objet, être, indicible]. Ainsi [expliquent les Vijñānavādins].
(140,3) Là dessus, l'auteur dit (2) :

48 a. « La pensée existe sans [objet] extérieur, [dites-vous] ; comme où ? »

Voilà ce qu'il faut examiner. — [Le Vijñānavādin] dit :

48 b. « Comme dans le rêve ».

Quelqu'un, couché dans une très petite chambre, par l'erreur du sommeil, aperçoit en rêve à l'intérieur de la maison un troupeau furieux de grands éléphants, — qui n'a jamais existé. Il faut donc certainement admettre le *vijñāna* en l'absence d'objet extérieur.
(140,11) L'auteur montre que ceci aussi est sans valeur :

48 b. « C'est à voir ».

Comment cela ?

48 c-d. « Comme, d'après moi, dans le rêve, la pensée aussi n'existe pas, votre exemple n'en est pas un ».

---

(1) *yod-pa ñid* = *bhavaty eva* ; c'est-à-dire : « on peut seulement dire de lui qu'il existe » (?)

(2) La *kārikā* 48 est citée *Subāṣitasaṃgraha*, fol. 23.
' bāhyaṃ vinā kva yathāsti cittam ? '
' svapne yathā ' ced idam eva cintyam /
svapne pi me naiva hi cittam asti
yadā tadā nāsti nidarçanaṃ te //

La pensée (*jñāna*) qui a la forme de troupeau furieux d'éléphants, tout comme son objet, n'existe pas d'après nous, parce qu'elle n'est pas née. Le *vijñāna* n'existant pas, [d'après nous, dans le rêve], faute d'un exemple admis par les deux parties, la pensée n'existe pas sans objet extérieur.

Mais, pensera-t-on, s'il n'y avait pas dans le rève un *vijñāna* illusionné (*bhrānta*), on ne se souviendrait pas, au réveil, de ce qu'on a rêvé (*svapnānubhava*)? — Non pas. Car : (141,1)

49 a-b. « Si l'existence de l'esprit (*manas* = la connaissance du *manas*, la connaissance intellectuelle) résulte du souvenir du rêve au réveil, il en sera de même pour l'objet extérieur [perçu en rêve : il existe aussi] (1) ».

Et pourquoi ?

49 c-d. « De même que vous vous souvenez : « J'ai vu », de même y a-t-il aussi [mémoire] relativement à l'objet extérieur ».

De même que l'existence du *manas* résulte du souvenir du rêve, de même l'existence des objets [vus en rêve] résulte du souvenir de la perception (*anubhava*) de ces objets ; — ou bien il faut conclure que le *vijñāna* lui aussi n'existe pas [dans le rêve].

Le Vijñānavādin répond : Si l'objet visible (*rūpa*) grand éléphant, etc., existait dans le rêve, en vue de la percevoir (*grah*) existerait aussi la connaissance visuelle. Or celle-ci n'existe pas, car les cinq corps de connaissance [sensible, visuelle, etc.), ne se produisent pas dans la confusion du sommeil. (141,13)

[L'auteur dit] donc : (2)

(1) *Subhāṣitasamgraha*, ibid.

svapnasya bodhe smaraṇān mano 'sti
yadi, asti bāhyo viṣayo 'pi tadvat /
yathā mayā dṛṣṭam iti smṛtis te
bāhye 'pi tadvat smṛtisambhavo 'sti //

Les leçons du Ms. sont incorrectes : .. *smṛte tu bāhyeti...*

(2) Cité *Subhāṣitasamgraha*, fol. 24. — On a, d'après le tibétain :

cakṣurdhiyo 'sambhava eva svapne
nāsty asti vai mānasam eva cetaḥ /
tadākṛtau bāhyatayā niveçaḥ
svapne yathehāpi tathā matam cet //

50. « Si notre adversaire pense : du fait que, dans le sommeil, la connaissance visuelle ne se produit pas, on conclut que [dans le sommeil, l'objet extérieur] n'existe pas, et que seule existe la connaissance (*cetas*) intellectuelle (*mānasa*) ; — et de même que, dans le rêve, on s'imagine que la forme (*ākṛti*) de cette [connaissance] est extérieure, de même ici, [dans l'état de veille, on attribue un objet extérieur à la pensée] ».

C'est-à-dire : dans le rêve la connaissance visuelle n'existe aucunement, donc l'objet visible ' grand éléphant ', etc., qui ne peut être perçu que par l'organe visuel (*cakṣurāyatana*), n'existe pas ; mais la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*) existe. Par conséquent, encore qu'il n'y ait pas d'objet visible extérieur, l'adhésion à l'extériorité de la forme (*ākṛti*) de la connaissance (*vijñāna*) n'est pas empêchée. Et de même que, dans le rêve, en l'absence d'objet extérieur (*bāhya*), le *vijñāna* se produit seul, de même il en sera ici aussi.

(142,7) Non pas. Car, dans le rêve, la connaissance intellectuelle ne peut pas se produire (*utpādāsambhava*) : (1)

51 a-b. « De même que pour toi, en rêve, l'objet extérieur n'est pas né, de même le *manas* aussi n'est pas né ».

Par conséquent :

51 c-d. « Œil, objet de l'œil, pensée engendrée par l'un et l'autre, tous les trois sont également faux ».

Le Ms porte *cakṣurdhiyaḥ sambhava eva siddhe*

Sur les diverses manières d'expliquer le rapport entre l'objet extérieur et la pensée (imposition de la forme de l'objet à la pensée, ou le contraire) voir par exemple, les notes 95, 112 de notre traduction du *Sarvadarçanasaṃgraha*, Muséon 1901-2.

(1) Ibidem

bāhyo yathā te viṣayo na jātaḥ
svapne tathā naiva mano 'pi jātam /
cakṣuç ca cakṣurviṣayaç ca tajjam
cittaṃ ca sarvaṃ trayam apy alīkam //

Le Ms. porte *rūpaṃ ca sarvaṃ...*

De même que, lorsqu'on voit la couleur [à l'état de veille], ces trois, œil, couleur et *manas*, sont présents ; de même, lorsque dans le rêve un objet (*viṣaya*) se trouve distingué (*paricchinna*), [ces] trois sont perçus ensemble. De même qu'il n'y a point, dans ce cas, œil et couleur, de même il n'y a pas non plus connaissance visuelle.

De même que cette triade (œil, couleur, connaissance visuelle), (142,18)
de même,

52 a. « Les autres triades, oreille, etc., ne sont pas nées ».

'Oreille, etc.', c'est-à-dire le son et la connaissance auditive, jusque *manas*, *dharmadhātu* et *manovijñāna*.

Comme, dans le rêve, toutes ces triades sont fausses, on ne peut pas dire que la connaissance intellectuelle existe dans le rêve.

Mais, pensera-t-on, la couleur qui fait partie du *dharmāyatana* (143,5)
(= *dharmadhātu*), perceptible à la connaissance intellectuelle, existe dans le rêve ; par conséquent le *vijñāna* ne se trouve nulle part sans objet (*viṣaya*). — Cela non plus n'est pas juste, car, dans le rêve, les trois sont absolument impossibles.

Cependant l'auteur, en vue de réfuter le système de son adver- (143,10)
saire, admet sa manière de voir ; et alors l'exemple du rêve est désastreux . . . . (1).
Comme, dans le rêve, la triade dans son ensemble n'est pas 'vraie', par conséquent. . . . . (2) ; il est prouvé que, à l'état de veille aussi, tous les *dharmas* sont dépourvus d'être propre.

C'est ce que dit l'auteur :

52 b-d. « De même qu'en rêve, de même ici aussi à l'état de veille, les choses sont fausses, la pensée n'existe pas ; les organes des sens, n'ayant pas d'objet (*gocara*) n'existent pas non plus ».

Comme objet, sens et connaissance sont faux dans le rêve, tout

---

(1) Je ne sais que faire des lignes 11 et 12 : .., l'exemple du rêve manque son but, — car il est impossible que, d'un exemple ayant pour but la non-fausseté d'une [chose], sorte l'enseignement ayant pour but la fausseté (*mṛṣārtha*) de cette chose.

(2) *prasiddhidvāreṇa asiddhasiddhasādhanāt* : nous tirons parti de ce qui est admis ; nous prouvons par le prouvé le non-prouvé (?).

de même sont-ils à l'état de veille. Telle est la conclusion (*iti vijñeyam*). Aussi a-t-il été dit excellemment :

« Telles les créatures magiques apparaissent comme perçues, mais en réalité n'existent pas ; telles sont les choses, d'après l'enseignement du Sugata, semblables à une magie, semblables à un rêve ».

Et encore :

« Les destinées de l'existence sont semblables à un rêve ; personne qui meure ou qui naisse ; il n'y a ni créature, ni nom, ni vie ; les choses sont comme une écume, comme le bananier » (1).

Et [beaucoup d'autres passages de l'Ecriture].

(144,12) Nous avons donc dit que la triade, relativement à la connaissance de la veille, n'est pas née ; dans le rêve, relativement à la connaissance de celui qui rêve un rêve,

53 a-b. « De même qu'ici pour le réveillé, aussi longtemps qu'il n'est pas réveillé, aussi longtemps la triade existe pour lui ».

De même que, pour un homme éveillé, — encore [qu'endormi] dans le sommeil de l'ignorance, [il est éveillé] parce qu'il est débarrassé de l'autre sommeil, — existe, en raison du sommeil de l'ignorance, cette triade qui n'est pas née en son être propre, et que perçoit celui qui rêve un rêve ; — de même pour ceux qui ne sont pas débarrassés du sommeil, qui ne sont pas sortis de l'état de rêve, existe une triade de la même nature.

53 c-d. « Et quand il est réveillé, la triade n'existe pas. De même en est-il pour le réveil du sommeil de l'erreur ».

De même que, quand le sommeil a pris fin, quand on est réveillé, la triade perçue en rêve n'existe pas ; de même pour ceux qui ont

---

(1) Comparer le texte cité *Madhyamakavṛtti*, p. 109.7, 549.11
supinopamā bhavagatī sakalā
nahi kaç ci jāyati na co mriyate
na ca satvu labhyati na jīvu naro
imi dharma phenakadalīsadṛçāḥ

Les deux versions tibétaines portent *hdi-la* = *neha kaç ci*. — La version de la Madhyamakavṛtti a *sems-can mi* (nara) *dañ* au lieu de *miñ* = nāman.

complètement expulsé le sommeil de l'ignorance, qui ont vu immédiatement (*sākṣātkar*) le *dharmadhātu*, la triade n'existe pas.

Par conséquent, il est faux que le *vijñāna* existe sans objet extérieur.

Mais, dira-t-on, le *taimirika* perçoit des cheveux, etc., qui (145,10)
n'existent pas ; par conséquent le *vijñāna* existe même sans objet extérieur ? — Mauvaise raison. En effet

54. « Ces deux choses, cheveux qu'aperçoit, par la force de l'ophtalmie (*timira*), celui dont l'organe est affecté de l'ophtalmie, et connaissance par laquelle [il les aperçoit], sont vraies, relativement à sa connaissance (*dhī*) ; toutes deux aussi sont fausses pour celui qui voit clair ».

Il en est ici comme pour le rêve. Relativement à la vision du *taimirika*, la ' forme ' (*ākṛti*) de cheveux existe aussi [et non-seulement la connaissance de cette forme] ; relativement à la vision du non-*taimirika*, les deux aussi ne sont pas nés [et non pas seulement la forme de cheveux]. Car il est difficile d'établir qu'il y a connaissance sans objet.

Mais, [dites-vous], il faut certainement l'admettre [dans le cas (146,1)
du *taimirika*]. — Non pas :

55. « Si l'idée existait sans objet de connaissance (*jñeya*), le non-*taimirika* lui-même, portant les yeux à l'endroit de ces cheveux, aurait l'idée de cheveux ; or ce n'est pas le cas, donc la thèse est fausse ».

Si une connaissance représentative de cheveux (*keçākṛti*) naissait chez le *taimirika* en l'absence de cheveux, il s'ensuivrait que l'idée de cheveux naîtrait aussi chez le non-*taimirika* quand il jette les yeux à l'endroit où le *taimirika* voit les cheveux, tout comme chez le [*taimirika*] (1), car l'absence d'objet est la même [pour l'un et pour l'autre]. Il est donc faux que le *vijñāna* naisse sans objet.

Le Vijñānavādin répond. (146,12)

Si l'existence de l'objet était la cause de la naissance du

(1) Page 146, l. 9, lire *de daṅ ḥdra-bar*.

vijñāna, il en serait comme vous dites. Mais tel n'est pas le cas. C'est la maturité ou la non-maturité de la *vāsanā*, précédemment déposée, d'un *vijñāna*, qui est la cause de la naissance ou de la non-naissance d'un *vijñāna*. Donc, pour celui en qui est complètement mûre (*paripāka*) une *vāsanā* placée par une autre connaissance représentative de cheveux, et pour celui-là seul, se produit la connaissance (*jñāna*) représentative de ces [cheveux] ; et non pas pour un autre.

(146,18) Cela non plus n'est pas juste, dit l'auteur :

56. « Si on objecte : « Parce que l'efficace (*çakti*) de la pensée n'est pas mûre chez les voyants (= non-*taimirika*) (1), pour cette raison la pensée [de cheveux] ne se produit pas, et non pas en raison de l'absence d'une chose qui soit objet de connaissance », — nous répondons : cette *çakti* n'existe pas, donc cette [explication] n'est pas prouvée ».

'absence d'une chose qui soit objet de connaissance' (2), c'est-à-dire 'inexistence d'un objet de connaissane'. — Si seulement (3) ce que [vous] appelez 'efficace' (*çakti*) existait, alors, suivant qu'elle est mûre ou non mûre, il y aurait production ou non-production du *vijñāna*. [Mais elle n'existe pas.] Donc cette [explication] n'est pas prouvée.

(147,7) Mais, dira-t-on, comment la *çakti* n'existe-t-elle pas? — L'auteur l'explique :

57 a-b. « Il n'y a pas production de *çakti* pour le [*vijñāna*] né ; il n'y a pas *çakti* pour le [vijñāna] dont l'être n'est pas né » (4).

---

(1) Peut-on lire, contre toute la tradition, *mthoṅ-ba-med-la* au lieu de *mthoṅ-ba-dag-la*? Le sens étant, d'ailleurs, le même : « Parce que, dans celui qui ne voit pas [les cheveux] (le non-*taimirika*), l'efficace de la pensée (ancienne) n'est pas mûre, pour cette raison la pensée (des cheveux) ne se produit pas... ».

(2) jñeyasadbhāvaviraha (?)

(3) kevalam.

(4) On peut traduire, avec quelque vraisemblance

jātasya çakter na hi saṃbhavo 'sti
ajātarūpasya ca nāsti çaktiḥ.

L'affixe *la* correspond au génitif (*jātasya*) et au locatif. — L'explication p. 148,7 et suivantes, semble bien indiquer le génitif.

On ne peut imaginer la *çakti* qu'en relation avec un *vijñāna* actuel, passé ou à venir.

Tout d'abord, la *çakti* ne se produit pas pour un *vijñāna* né. (147,12)

En effet, si le mot *çakteḥ* est au génitif (1), il est inadmissible (2) de dire que « le *vijñāna*, étant effet (*phalabhūta*), est aussi cause ». S'il en était ainsi, il y aurait effet sans cause, et la graine ne périrait pas à la naissance de la pousse. Par conséquent la *çakti* ne se produit pas pour un *vijñāna* né.

Si le mot *çakteḥ* est à l'ablatif (3), alors il est inadmissible que le *vijñāna*, né, soit produit de la *çakti*, parce qu'il existe, — ainsi que nous l'avons dit plus haut (voir *ad* 82.5)

Donc il n'y a pas production de *çakti* pour le [*vijñāna*] né.

Il n'y a pas non plus *çakti* pour un *vijñāna* dont l'être propre (*svabhāva*) n'est pas né. Parce que (4) (148,3)

57 c-d. « Le qualifié (*viçeṣya*) n'existe pas sans qualifiant (*viçeṣaṇa*) : il y aurait aussi bien [*çakti*] pour le fils d'une femme stérile »

Nous disons que, sans qualifiant, ce qui doit être qualifié n'existe pas.— Comment cela? — 'efficace pour la connaissance', *vijñānasya çaktiḥ* : le *vijñāna* est le qualifiant de la *çakti*, et la *çakti* est le point d'appui (*āçraya*) du qualifiant. Or, ce qui n'est pas né, il est impossible de lui attribuer ou de lui refuser quoi que ce soit, en le disant '*vijñāna*' ou 'non-*vijñāna*'. Si le [non né] est tel, en

(1) C'est-à-dire si on traduit : « Il n'y a pas production de la *çakti* d'un (pour un) *vijñāna* né ». Dans le cas contraire, la *çakti* coexisterait au *vijñāna*, sa cause ; et serait donc un effet sans cause.

(2) La négation 'inadmissible' (*ma*, ligne 15), manque dans les deux xylographes ; je l'ai introduite dans le texte, mais est-elle nécessaire ? On peut à la rigueur traduire *yuktam* par *vaktuṃ yuktaṃ syāt* : « il serait logique de dire que le *vijñāna*, qui est effet, est cause » (ce qui est absurde).

(3) C'est-à-dire si on traduit : « Il n'y a pas production du [*vijñāna*] né, par la *çakti* ».

(4) La première ligne est citée *Madhyamakavṛtti*, p. 80.7.

viçeṣaṇaṃ nāsti vinā viçeṣyaṃ.

(incorrectement imprimé : *nāstīti*).

On peut traduire la seconde :

vandhyāsutasyāpi hi tatprasaṅgāt.

disant : « ceci est la *çakti* pour ceci », par quoi la *çakti* se trouvera-t-elle qualifiée ? Si, de la sorte, le qualifiant n'existe pas, [notre philosophe], en disant : « ceci est produit de ceci », comme il ne qualifie pas, ne dit rien qui vaille (1).

En outre, si on attribue *çakti* au non-né, il convient de l'attribuer aussi au fils d'une femme stérile.

Par conséquent il n'y a pas *çakti* pour le non-né.

(148,18) Mais, dira-t-on, le *vijñāna* qui doit naître de la *çakti*, est un *vijñāna* futur ; c'est lui qu'on a en vue quand on dit : « ceci est la *çakti* pour ce *vijñāna* ; de ceci, ceci naîtra ». De la sorte, la qualité de ' qualifiant ' et de ' point d'appui du qualifiant ' se trouve établie [même dans le cas où le qualifiant n'est pas né].

De même qu'on dit dans le monde : « Cuis le riz à l'eau », « Tisse la toile » (2), et qu'on lit dans le Traité même (3) :

« Il y a trois conceptions [de cette classe] : le Cakravartin et les deux Svayaṃbhūs »

(149,7) — Ceci aussi est sans valeur. Pour le montrer, l'auteur dit : (4)

58 a-b. « Si vous voulez qu'il y ait désignation [de la *çakti*] par un [*vijñāna*] futur ; faute de *çakti*, il n'y a pas, pour ce [*vijñāna*], qualité d'être futur ».

Ce qui existera n'importe quand, cela est ' futur ' ; mais ce qui certainement ne naîtra jamais, comme un fils de femme sté-

---

(1) ...tadā tat tasya çaktir iti kena çaktir viçiṣiṣyate ? yadaivaṃ viçeṣaṇaṃ nāsti tadā tat tasmād utpadyata iti viçeṣeṇānuktvā na kiṃ cid api tena deçitam bhavati.

(2) Le « riz à l'eau » (*odana*) est un aliment cuit, comme la toile est une chose tissée. De même on dit : *saṃskṛtaṃ saṃskaroti.*

(3) Par *çāstra*, notre auteur désigne ici l'*Abhidharmakoça*, où nos deux *pādas* se lisent chap. iii. 17 (fol. 8b de Tandjour, Mdo, vol. lxiii). — Il ne s'agit pas, en effet, de la conception (*garbhāvakrānti*) d'un Cakravartin, mais d'un futur Cakravartin....

[Le futur Cakravartin descend en pleine conscience ; le futur Pratyekabuddha (premier Svayambhū) reste conscient dans la matrice ; le futur Bouddha, seul, naît en pleine conscience].

(4) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 82.11.

bhaviṣyatā ced vyapadeça iṣṭaḥ
çaktiṃ vinā nāsti hi bhāvitāsya /

rile, etc., ou comme l'espace, etc., cela n'est pas [futur]. Par conséquent, s'il y avait *çakti*, le *vijñāna* serait, en vérité, futur; mais, comme il n'y a point *çakti* en raison de l'inexistence du *vijñāna* encore à venir, en l'absence de *çakti*, il n'y a pas ' futurité ' du [*vijñāna*], pas plus que du fils d'une femme stérile.

Cette remarque s'applique au riz, etc.

Soit, [dira-t-on] encore, que le *vijñāna* et la *çakti* existent en dépendance l'un de l'autre (*anyonyam apekṣya*) ! (150,1)

Même ainsi, le *paratantrarūpa* n'existe pas. En effet,

58 c-d. « Ce qui existe en raison d'un appui réciproque, cela n'existe pas, ont déclaré les Saints »

Le *vijñāna* existant, sa *çakti* existe ; et le *vijñāna* naît de cette [*çakti*] : de la sorte ils s'appuieront l'un sur l'autre. Admettons, dit notre adversaire, qu'il en est ainsi.

Il en résultera que le *vijñāna* n'existe pas en être propre (*svabhāvena*). De même que le court est en raison du long, le long en raison du court, la rive d'en deçà en raison de la rive d'au delà, la rive d'au delà en raison de la rive d'en deçà : tout cela existe par ' désignation ' et ne possède pas d'être propre.

Et s'il en est ainsi [, si *vijñāna* et *çakti* existent par dépendance réciproque], on se rallie à ce que nous disons. Voyez par exemple le *Catuḥçataka* : (150,13)

« En l'absence d'effet la qualité de cause de la cause n'existe pas : par conséquent tout effet sera nécessairement cause » (1) ;

et dans le *Traité* (2) :

« Si une chose existe (*sidhyate*) ' en dépendance ' (*apekṣya* ' en regardant ') et que la chose, en dépendance de laquelle elle existe, existe en dépendance d'elle, qui existe en dépendance de qui ? »

Voici le sens de ce [*çloka*]. Si l'existence d'une chose, *vijñāna*, etc., dépend de certaine *çakti* (*çaktiviçeṣa*), et que la chose dont dépend l'existence du *vijñāna*, à savoir la certaine

(1) Je comprends que l'effet est cause de la causalité de la cause.

(2) *Madhyamakaçāstra*, x. 10 ; *vṛtti* p. 208.7.
yo 'pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyate /
yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kam apekṣya kaḥ //

çakti, dépend pour exister de ce même [*vijñāna*], on devra nous dire, puisque tous deux doivent être amenés à l'existence (*sādhya*), laquelle existera en dépendance de laquelle ?

(151,11) Et encore (1) :

« La chose qui existe ' en dépendance ', comment, inexistante, peut-elle dépendre ? Dépend-elle quand elle existe ? Il n'est pas raisonnable qu'elle dépende. »

Voici le sens de ce [*çloka*] (2). Si l'existence du *vijñāna* dépend de la *çakti*, il dépend de la *çakti*, soit existant, soit non-existant. Dans le second cas, n'existant pas (*asiddhatvāt*), il ne dépend pas de la *çakti* plus que ne pourrait faire une corne d'âne. Dans le premier cas, existant, il ne convient pas qu'il dépende afin d'exister. Les sages ont donc déclaré que ce qui existe en raison d'appui réciproque n'existe pas.

Par conséquent il n'y a pas non plus *çakti* pour le [*vijñāna*] à venir.

(152,4) L'auteur montre maintenant qu'il n'y a pas *çakti* pour le [*vijñāna*] passé :

59 a-b. « Si [un *vijñāna*] naissait de la *çakti* mûre d'un [*vijñāna*] qui a péri, un [*vijñāna*] ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un [*vijñāna*] ' autre ' »

Si le futur *vijñāna* naissait, en qualité de fruit, par un *vijñāna* qui après être né a péri, — [en d'autres termes], de la *çakti* mûre d'un *vijñāna* passé (détruit) qui a déposé une *çakti* déterminée dans l'*ālayavijñāna*, — alors un ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un ' autre ' (3).

(152,13) Pourquoi [, dans notre hypothèse de la production d'un *vijñāna* par un *vijñāna* passé, un autre naîtrait-il d'un autre] ? Parce que

---

(1) Ibidem, x. 11 ; p. 209.1
yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham /
athāpy apekṣate siddhas tv apekṣāsya na yujyate //

(2) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 209.3.

(3) Le commentaire a une négation (l. 12 *mi gyur-ro*) qui manque dans le texte commenté, et qui paraît à peu près inexplicable.

59 c. « Les membres de la série (*saṃtāninas*) sont ici réciproquement divers » (1)

La racine *tan* signifie développement (2), mais, dans l'opinion du [Vijñānavādin], on dit *saṃtāna* pour série (3). Ce terme désigne ce qui a pour *upādāna* (c'est-à-dire pour éléments) les moments (*kṣaṇa*) [successifs, c'est-à-dire] existant dans le présent, le futur et le passé, du *saṃskāra* (c'est-à-dire de vie morale); lesquels moments sont placés, sans interruption de la conscience, sans intervalle, dans une succession de morts et de naissances, s'avançant en liaison de cause et d'effet, et allant et venant continuellement (4) comme le courant d'un fleuve. Or ce [*saṃtāna*] se trouvant dans les moments, [individualités] réelles, qui sont les parties du *saṃtāna*, on nomme donc *saṃtānins* ces susdits moments.
Ces [*saṃtānins*, ou membres de la série] sont ' autres ' les uns (153,1)
à l'égard des autres (5), et reconnus comme autres par notre adversaire. Par conséquent, le ' moment-fruit ', qui a pour cause la *vāsanā*, naissant après, serait autre que le ' moment-cause ' qui dépose la *vāsanā*. De la sorte, un ' autre ' naîtrait de la *çakti* d'un ' autre '.
Mais, dira-t-on, ceci n'est pas un défaut, car nous soutenons (153,6)
précisément qu'il en est ainsi ? — Non pas : car si vous le soutenez,

« Tout naîtrait de tout »,

comme il a été dit [plus haut *ad* 89,3] : [en d'autres termes :]

59 d. « Et par conséquent tout serait produit de tout ».

---

(1) Parce que les membres de la série, nommée Devadatta, les divers ' moments ' de Devadatta, sont autres les uns à l'égard des autres, comme sont ' autres ' les membres des séries intellectuelles appelées Devadatta et Viṣṇumitra.

(2) *Dāthupāṭha*, 8.$_1$: tanu vistāre.

(3) brgyud = vaṃça, saṃtāna, paraṃparā.

(4) rgyun chags pa rgyun-lugs. — rgyun-chags = saṃgata, aviccheda, anubandha — rgyun-lugs (voir 168.$_5$) = rgyu-hgrul = das gehen und kommen, semper incedere.

(5) gzhan daṅ gzhan du tha dad (?)

Nous n'avons pas à répéter l'argumentation exposée dans la réfutation de la ' naissance en raison d'un autre '.

(153,12) [Le Vijñānavādin] dit :

60 a-c. « Si les membres de la série (*saṃtānin*) sont divers, leur série n'est pas diverse, et par conséquent la critique n'est pas fondée »

Admettons que les *saṃtānins*, les moments réels (1), sont réciproquement autres : il n'empêche que cette série [qu'ils forment] est une ; et [de notre thèse] il ne suit pas que ' tout naîtrait de tout '. — Et s'il en est ainsi, la critique n'est pas fondée ?

(153,19) Comme cela n'est pas prouvé, [l'auteur dit :]

60 c. « Cela est à prouver ».

Pourquoi ?

60 d. « Parce que la possibilité d'une série non diverse est inadmissible » (2).

Il est impossible que les [*saṃtānins*], réciproquement divers en ce qui les regarde, soient le support d'une série non diverse, parce qu'ils sont autres, comme une autre série. Pour le montrer, l'auteur dit :

61. « Les *dharmas* qui dépendent de l'affection et de l'aversion, parce qu'ils sont autres, ne font pas partie d'une seule série. Étant distincts par leur caractère propre, il est inadmissible qu'ils fassent partie d'une seule série »

De même, ici aussi, l'unité de la série n'est pas admissible. Telle est la pensée de l'auteur.

(154,13) Ce qu'a dit [le Vijñānavādin] : « l'existence et la non-existence du *vijñāna* dépend de la maturité et de la non-maturité de la *çakti*, et non pas de l'existence ou de la non-existence de l'objet *(jñeya)* »

(1) Littéralement *vastunaḥ kṣaṇāḥ*. — Mais on peut traduire *vāstava*.

(2) *skabs* (chance, possibilité, occasion : *avatāra*, *avakāça*) est glosé *go-skabs*.

(voir 146.,₂), se trouve ainsi réfuté, en montrant la non-production (ou impossibilité) de la *çakti*. On arrive donc à cette conclusion que « le *vijñāna* n'existe pas par inexistence de l'objet ».

Sur ce, le Vijñānavādin, très porté à expliquer son système, et se flattant d'établir sa thèse, reprend la parole : (154,17)

62. « Sa propre *çakti* d'où naît la connaissance visuelle (*cakṣurdhī*), — cette *çakti* qui est le support du *vijñāna* qui lui est propre et qui se produit immédiatement après elle, — on la conçoit comme l'organe matériel ' œil ' ».

La trace (*vāsanā*) de connaisance visuelle est déposée dans l'*ālayavijñāna* par un autre *vijñāna* périssant. Plus tard, quand elle est complètement mûre, il en naît un *vijñāna* qui en reproduit la forme. Ce moment immédiat de la *çakti* du quel naît ce [dernier] *vijñāna*, ce moment de la *çakti* qui est le support immédiat [de ce *vijñāna*], le monde, plongé dans l'erreur, le conçoit comme étant l'organe matériel (*rūpīndriya*) ' œil '. Mais l'organe visuel (*cakṣurindriya*) n'est pas distinct du *vijñāna*. Et il en est de même des autres organes.

Ayant ainsi montré que l'organe visuel n'est pas distinct du *vijñāna*, pour montrer que la couleur (*rūpa*) aussi n'est pas distincte du *vijñāna*, [le Vijñānavādin] dit : (155,14)

63. « Jugeant que [l'idée de bleu] est produite par l'organe, — ne se rendant pas compte que la manifestation [*ābhāsa*, *khyāti*] de bleu, etc., naît, sans objet extérieur, de sa propre graine, — l'homme prend la pensée pour un objet extérieur ».

De même que les [fleurs des] Bandhujīvaka, Kiṃçuka (1), et autres, naissent avec un aspect (forme, *ākāra*) rouge, sans dépendre d'une teinture (*raṅga*) extérieure qui les transformerait, pas plus que les gemmes rouges ; — au contraire on constate que la série [végétale], pousse, etc., naît avec un aspect déterminé par sa relation avec la *çakti* qui est projetée (2) par sa graine.

(1) Pentapetes phoenicea, Butea frondosa.

(2) Je crois qu'on peut, avec vraisemblance, remplacer, p. 156, l. 4, le *hphags-pa* des xylographes par *hphaṅs-pa*, kṣipta, ākṣipta.

De même, en l'absence d'objet visible (*rūpa*) extérieur, bleu, etc., un *vijñāna* naît apparaissant (*snaṅ-ba*) comme bleu, etc. Et cette apparition de bleu, etc., le monde se persuade qu'elle est de sa nature objet extérieur (*bāhyaviṣayarūpeṇa abhiniviçate*). De même que le reflet d'un rubis attaché à la branche d'un arbre né au bord d'une rive remplie d'une eau très pure, projeté sur l'eau, apparaît de loin et est perçu comme un objet extérieur (, c'est-à-dire réel,) sur l'eau ; mais le [rubis] n'est pas sur [l'eau]. De même, il en est pour le *vijñāna*. — De la sorte, il n'y a point de chose (*artha*) extérieure au *vijñāna*.

(156,14) De la même manière,

64. « De même que, dans le rêve, sans objet visible (*rūpa*) [, sans qu'il y ait] autre chose [que la pensée], de sa propre *çakti* mûre (1), naît une pensée qui a la forme de cet [objet visible] ; de même, dans la veille, sans objet extérieur, a lieu la [connaissance] intellectuelle (*manas*). — Si on dit cela, »

(156,19) Non pas. Et pourquoi ?

65. « De même que, dans le rêve, en l'absence d'œil, naît une connaissance intellectuelle (*mānasaṃ cetas*) apparaissant comme bleu, etc., pourquoi chez les aveugles ne naît-elle pas de même, en l'absence d'organe visuel, de la maturité de sa graine propre ? »

Si, de même que la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*) se produit très claire de la vision des objets visibles (*rūpāṇi*) par l'œil à l'état de veille, de même, en rêve, en l'absence d'œil, la connaissance intellectuelle (*manovijñāna*) naissait de la maturité de sa *vāsanā*, en se conformant à la forme de la connaissance visuelle, — on demande pourquoi la vue ne se produit pas chez l'aveugle éveillé, tout comme chez le non aveugle, par la complète maturité de sa *vāsanā* (2). Car tous deux [l'aveugle et l'homme endormi] sont également privés d'organe visuel.

(1) La *çakti* (ou efficace) d'une ancienne pensée, qui, mûre, fait naître la pensée visuelle ; sa *çakti*, c'est-à-dire la *çakti* dont le caractère propr est de produire de cette pensée visuelle.

(2) Sa *vāsanā*, comme sa *çakti*, comme *sa* graine. — Je ne comprends pas, l. 10, le *gaṅ-gis na hdis* : ...andhe 'pi *yena* (kena) *tena* anandhavad darçanaṃ svavāsanāparipākāt evaṃ kiṃ notpadyate.

Mais, dira-t-on, ce n'est pas l'absence d'œil qui est la cause d'une telle connaissance intellectuelle (c'est-à-dire affectant la forme de vision), mais bien la maturité de la *çakti* d'une telle connaissance intellectuelle. Par conséquent, là où cette *çakti* est complètement mûre, là se produit une telle connaissance intellectuelle, et c'est seulement dans le rêve, en raison du sommeil, que cette [maturité] se produit et non pas [pour l'aveugle] à l'état de veille. (157,13)

Cela non plus n'est pas juste. Et pourquoi ? (157,18)

66. « Si, à votre avis, la *çakti* du sixième, mûre dans le rêve, ne l'est pas dans l'état de veille ; pourquoi [l'inverse] ne serait-il pas correct : de même que la *çakti* du sixième, n'est pas mûre ici, de même, lors du rêve, elle ne l'est pas ? »

' Le sixième', c'est-à-dire la connaissance intellectuelle (*mano-vijñāna*). — Si, en vertu d'une simple affirmation (1), vous soutenez la maturité, lors du rêve, de la *çakti* d'une telle connaissance intellectuelle, et sa non[-maturité] pendant la veille, sur notre parole aussi, il faut soutenir que, de même qu'il n'y a pas maturité ici, pendant la veille, de même lors du rêve.

Et on peut dire [aussi] : (158,11)

67 a-b. « De même que l'absence d'œil n'est pas [pour l'aveugle] cause [de connaissance intellectuelle visuelle], dans le rêve aussi, le sommeil n'est pas cause [de la maturité de l'intellect] »

La vision, dans le rêve, — et c'est exactement le cas pour l'aveugle éveillé, — est dépourvue de [son] instrument, l'organe [, à savoir l'œil,] qui est le point d'appui de cette [sorte de] connaissance [à savoir la vision] ; donc, elle affecte la forme d'une connaissance qui repose sur l'organe visuel dont la *çakti* est mûre (2); et n'est pas de la nature d'une connaissance intellectuelle qui serait la résultante de la *çakti* mûre d'une connaissance intellectuelle (3).

---

(1) vākyavidhimātrataḥ (?)

(2) vipakvaçakti-indriya-āçrita-vijñānasya ākṛtim anukaroti (?)

(3) na vipakvaçakti-manovijñāna-pariṇata-manovijñānamat (?) — Peut-être faut-il rapporter à la ' vision en rêve ', la phrase '*vipakva... pariṇata*' (??)

(158,20) Et puisque la [vision du rêve] est telle :

67 c-d. « Par conséquent, dans le rêve aussi, il faut reconnaître que objet (*bhāva*) et œil sont la cause d'une idée dont l'objet (*viṣaya*) est faux. »

Par conséquent il faut admettre que, dans le rêve aussi, la connaissance est de la même nature que son objet (*viṣaya*) et que le support de la connaissance visuelle [ou l'œil] est de la même nature.

(159,5) Par conséquence, de cette manière,

68 a-c. « En voyant que toutes les réponses qu'il donne sont ' semblables à la thèse ' (*pratijñā*), on réfute ce disputeur.

« Dans l'état de veille, les trois [objet, œil, connaissance visuelle] sont vides de nature propre, parce qu'ils sont perçus, comme dans le rêve » : à cet enseignement, l'adversaire dira : « le *vijñāna* de la veille est vide d'objet (*artha*), parce qu'il est *vijñāna*, comme le *vijñāna* du rêve », et « l'objet (*viṣaya*) perçu dans l'état de veille est de nature fausse, parce qu'il est objet, comme l'objet du rêve », et encore : « la souillure et la purification, s'il n'y a pas de *paratantra*, n'existent pas, parce qu'ils n'ont pas de point d'appui, comme une robe de poils de tortue ». — De même, on répliquera par les exemples du *taimirika*.

Toutes les réponses que donne le Vijñānavādin par ces [argumentations] et autres [semblables], le prudent Mādhyamika, en voyant qu'elles sont ' pareilles à la thèse ' (*pratijñāsama* = *sādhyasama*), réfute ce disputeur, à savoir le Vijñānavādin.

(160,4) De même [notre système] ne présente pas ce défaut d'être contredit par l'Ecriture (1), car

68 c-d. « Les Bouddhas enseignent que nulle part n'existe une chose »

Par exemple :

« Le triple monde n'est que désignation (*prajñapti*) (2) ; la chose

---

(1) En réponse à l'argument scripturaire du Vijñānavādin.

(2) *prajñapti* = *gdags* ; mais on a souvent *btags*, *brtags*. Sur *prajñapti* et *vijñapti* (= faire savoir), voir le *Compendium of philosophy* (P. T. S., 1910). Les notes de S. Z. Aung n'épuisent pas le sujet, car il y a une *manovijñapti*.

n'existe pas en réalité ; les philosophes (*tārkika*) conçoivent le désigné comme ayant la nature de chose »

« Il n'y a ni nature propre, ni intimation (*vijñapti*), ni *ālaya*, ni chose : tout cela est imaginé par de mauvais philosophes, sots et misérables (1). »

Il n'est pas non plus permis de conclure à l'inexistence d'une chose par ' la vacuité qui consiste dans l'absence ' (2) d'une [chose] dans une [chose]. Car on lit dans l'Ecriture : « Mahāmati, ' la vacuité d'inexistence ' d'une chose dans une chose n'entraîne pas toute vacuité (3) »

« Le taureau, parce qu'il n'est pas un cheval, n'existe pas (4) » : (161,1)
cela n'est pas juste, « parce qu'il existe en étant lui-même » (*svātmatayā*) etc., voilà ce qu'on répondra.

De même : « Ô Bhagavat, c'est par l'entrée dans les sens, qu'on (161,4)
entre dans le *dharmadhātu* ; les sens sont au nombre de vingt-deux : œil (*cakṣurindriya*), oreille, nez, langue, corps, *manas*, organe féminin, organe mâle, sens vital, sens de jouissance, sens de souffrance, sens de plaisir, sens de déplaisir, sens d'indifférence, sens de foi, sens de force, sens de mémoire, sens de recueillement, sens de sapience, *anājñātam ājñāsyāmīndriya*, *ājñendriya*, *ājñātāvīndriya*. (5) — L'organe visuel n'est perçu dans aucun des trois temps (ni comme passé, ni comme présent, ni comme à venir) (6). Ce qui n'est perçu dans aucun des trois temps, cela n'est pas un organe visuel. Ce qui n'est pas organe visuel, comment s'en manifesterait

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 262.$_4$, comme extrait du *Laṅkāvatāra*
na svabhāvo na vijñaptir na vastu na cālayaḥ /
bālair vikalpitā hy ete çavabhūtaiḥ kutārkikaiḥ //
vikalpita = brtag, brtags, btags.

(2) abhāvaçūnyatā = med-pai stoṅ-pa-ñid ; *Mahāvyutpatti*, § 37 $_{16}$; et ci-dessous.

(3) Cette première citation se termine ici. — Mahāmati est un des protagonistes du *Laṅkāvatāra*. Je n'ai pas, cependant, identifié cette citation.

(4) C'est l'*itaretaraçūnyatā* de *Laṅkāvatāra* p. 77.

(5) La liste de *Mahāvyutpatti*, § 108. — Les écoles paraissent différer sur la place du *jīvitendriya*.

(6) Comparer le texte cité *Çikṣāsamuccaya*, p. 261.$_4$, très voisin du nôtre (extrait du *Pitāputrasamāgama*). — La formule, *yat triṣv adhvasu nopalabhyate*, dans *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix. 106.

(162,1) l'activité ? Comme, par exemple, une poignée vide (*riktamuṣṭi*) (1) est fausse, n'existe pas ; bien qu'elle soit nommée, ni ' vide ' n'est perçu en réalité, ni ' poignée '. De même l'organe visuel, comme une poignée vide, est faux, n'est pas réel ; de nature fausse et trompeuse, séduisant les sots, irréels, bien qu'ils soient nommés, l'œil et l'organe ne sont pas perçus en réalité. —

« Bhagavat, quand il eut acquis la science de l'Omniscient, en vue de gagner dans quelque mesure les créatures erronément disposées, a bien désigné : « organe visuel » ; mais [cet organe] n'existe pas réellement. L'organe, étant dépourvu d'être propre (*svabhāva*) est vide de la ' qualité d'être organe '. L'œil n'existe pas réellement comme œil ; l'organe n'existe pas comme organe. — Comment cela ? — L'œil est dépourvu de l'être propre d'œil. Le *dharma* en lequel il n'y a pas d'être propre, n'est pas une chose (*avastuka*). Ce qui n'est pas une chose n'est pas réalisé (*aparinișpanna*) ; cela n'est ni né, ni détruit, cela ne peut être désigné comme passé, comme futur » et le reste.... « De même que, par exemple, ô Bhagavat, le rire, la joie, le plaisir (*krīḍā*) d'un homme dans le rêve, quand il est réveillé, cherchant à s'en souvenir (*anusmar*), il n'en prendra pas mémoire. Et pourquoi ? (2) Parce que, dans le rêve même, il ne les a pas pris ; à plus forte raison, au moment du réveil, est-ce impossible. De même, les sens sont semblables à un rêve. De même, tous les *dharmas* ne sont pas perçus en leur réalité (*rūpeṇa*). C'est pourquoi ils sont indicibles. »

Les *skandhas*, les *dhātus*, les *āyatanas*, le *pratītyasamutpāda*, etc., sont expliqués (*vyākhyā*) de la même manière que les organes. Comment donc s'y trouverait-il être propre ?

Par conséquent, on n'a qu'à condamner les Vijñānavādins, qui, n'ayant pas examiné l'intention de l'enseignement de la vacuité, se meuvent maladroitement dans la sapience (*prajñā*).

(163,8) Le [Vijñānavādin] dit : Si, en l'absence d'objet, il n'y a point de connaissance, comment se fait-il que, conformément au saint

(1) Voir Wogihara, sur le *Bodhisattvabhūmi* ; comparer le *bhusamutthi* de *Saṃyutta*, iv, p. 40, qui est bien dans l'esprit de notre texte (natthi cakkhu ....natthi tattha loko vā lokapaññatti vāti).

(2) Lire, l. 18 *slad-du*, et l. 19 *lta-bu-ste*.

précepte (*upadeça*), les méditatifs (*yogin*) voient la terre pleine de squelettes ? (1) — [L'auteur] répond :

69 a-c. « Pour le Yogin qui, d'après le saint précepte, voit la terre pleine de squelettes, ici aussi [nous] voyons que la triade n'est pas née »

[La triade,] c'est-à-dire l'objet, l'organe et le *vijñāna*. — Et pourquoi cela ? — Ce *samādhi* (2)

69 d. « est enseigné, en effet, comme une application d'esprit (*manasikāra*) fausse ».

Parce qu'il est dit que c'est une application d'esprit inexacte.
Et il faut certainement en convenir, car, dans le cas contraire : (163,17)

70. « Pour vous, tels les objets de la connaissance sensible, telles aussi les [représentations] intellectuelles (*mānasa*), [squelettes et autres] *açubhas*. Donc, un autre [que le Yogin], portant la pensée sur cet objet [où le Yogin voit *açubha*] (3), aurait aussi notion [d'*açubha*]. — Cette [notion], étant fausse, ne se produit pas (4). »

Lorsqu'il s'agit de voir la représentation d'un drame, etc., parmi ceux qui jettent les yeux sur cet objet, de même que chez un individu donné se produit une connaissance visuelle qui en affecte la forme, de même aussi chez les autres. Tout de même, — pour vous, — ceux qui regardent un objet, squelette, etc., qu'ils soient ou ne soient pas des Yogins, il naîtra chez eux une connaissance qui en affecte la forme, tout comme [naîtrait] la connaissance ' bleu ', etc. (5) — Ce *samādhi, manasikāra* inexact, ne se produit pas [chez le non-Yogin].

---

(1) Lire, lignes 9 et 12 *keṅ-rus*. — Le Yogin aperçoit le squelette sous la chair ; pour lui, le village est un « cimetière de cadavres ambulants ».

(2) Il s'agit d'une forme d'*açubhabhāvanā*, méditation de l'impureté, du macabre, du caractère horrible et répulsif des choses.

(3) *yul* = *viṣaya* ; on a, p. 164, l. 8, *kaṅkālādiviṣayadarçinaḥ* = voyant l'objet (corps vivant) où il y a [pour le Yogin] squelettes, impureté, putréfaction (?)

(4) Je comprends : *tad alīkam api na bhavati*. — Il semble que le cas ' illatif ' de l'affixe (*-par*, de même l. 11) fait de *alīka* un attribut : « cela ne devient pas faux, n'est pas faux » ; mais voir ci-dessus 163.16.

(5) Je crois qu'il faut comprendre : « tous ceux qui voient un corps vivant, Yogins ou non-Yogins, y verront un squelette ».

(164,11) C'est de la même manière que [l'exemple :]

71 a-b. « Pareils à celui qui possède un organe affligé d'ophtalmie, les *pretas* prennent l'eau pour du sang, » (1)

doit être compris. — On a vu plus haut (VI. 29) [l'argumentation] : « Les cheveux qu'on voit par la force de l'ophtalmie ..... », il faut regarder comme semblables les autres argumentations de cette espèce. En voilà assez.

(164,18) **71 c-d.** « En résumé, de même qu'il n'y a point d'objet de connaissance *(jñeya)*, de même il n'y a point de pensée (*dhī*). Voilà ce qu'il faut savoir. »

Il faut savoir que, de même que le *jñeya* est sans être propre, de même la pensée revêtue de la forme du *jñeya* n'est pas née en son ' soi '.

(165,3) Comme il est dit :

« Il n'y a pas de connaissable non connu : vu son inexistence, il n'y a pas de *vijñāna*. C'est pourquoi vous avez dit que connaissance et connaissable n'existent pas en être propre »

Et encore :

« Le cousin du soleil a déclaré que le *vijñāna* est semblable à une magie (2) ; la perception, de même, est semblable à une chose fantasmagoriquement disposée. »

(165,13) Par conséquent, le [Vijñānavādin] qui affirme la réalité (*vastutva*) du *vijñāna*, qui, possédé par le démon d'*apasmāra* (3), nie l'objet extérieur, comment ne tombera-t-il pas dans le gouffre [de l'hérésie] du moi ? Les sublimes compatissants l'exorcisent par un excellent charme fait d'Écriture et de raison, et il faut reconnaître qu'il surmonte un grand danger.

(165,18) Ayant ainsi montré que le *vijñāna* ne se produit pas sans objet

---

(1) Voir, p. ex. *Tātparyaṭīkā*, p. 468.4, pūyapūrṇanadīpratyaya... ; Wassilieff, *Buddhismus*, p. 308 (338).

(2) Comparer la citation de *Madhyamakavṛtti*, p. 549,4

māyopamaṃ ca vijñānam uktam ādityabandhunā /

(3) Amnésie, épilepsie.

extérieur, voulant réfuter l'existence du *vastumātra* (1), l'auteur dit :

72. « Si, sans objet (*grāhya*) et dépourvu de sujet (*grāhakatā*), vide des deux, existe le Dépendant (*paratantra*), par quoi est connue son existence ? Et dire : « Il existe, sans être saisi », ne convient pas ».

Si, vide de ces deux qui sont *grāhya* et *grāhaka*, existe le *paratantra*, son existence, par quelle connaissance la percevez-vous ? Il ne convient pas que le [*paratantra*] se saisisse soi-même, parce qu'il y a contradiction dans l'action sur soi-même (2). C'est ainsi que le tranchant du couteau ne se coupe pas, que le bout du doigt ne se touche pas, qu'un acrobate même habile et instruit n'est pas capable de monter sur ses propres épaules, que le feu ne se brûle pas, que l'œil ne se voit pas. (Voir Col. Jacob, *Handfuls*)

[Le Vijñānavādin ne dira pas non plus que] le *paratantra* est (166,13)
' saisi ' par une autre connaissance, — car ce serait en contradiction avec son système. En effet, si un autre *vijñāna* est l'objet d'un *vijñāna*, c'en est fait de l'existence du ' *vijñāna* sans plus ' (*vijñānamātra*).

Par conséquent, il n'y a rien qui le saisisse (*grāhaka*) ; donc, n'étant pas saisi, il n'existe pas.

[Le Vijñānavādin] répond : Soit, un autre ne saisit pas un autre ; (166,19)
mais il y a ' conscience de soi ', (*svasaṃvitti*) ; et par conséquent, étant saisi par la conscience de soi, [le *paratantra*] existe.

L'auteur dit que cela n'est pas :

73 a. « Qu'un [être] se sente (3) soi-même, cela n'est pas établi.

Il n'est pas prouvé que ' ceci même saisit ceci '.

---

(1) *vastumātra*, l'être nu, sans qualifications ; ou encore *vijñānamātra*, la ' connaissance ' sans objet et sans sujet ; ou encore *parantantra* ' qui dépend (*tantra*) d'autrui (*para*) ', c'est-à-dire, si j'entends bien, cette connaissance se développant en série causale.

(2) *svātmani vṛttinirodhāt* ; voir les notes 70, 78, 112 de notre traduction du *Sarvadarçanasaṃgraha* (Bauddhadarçana).

(3) anubhava.

(167,4) Quelques-uns, en effet, acceptent la thèse des Sautrāntikas : La *svasaṃvitti*, [disent-ils] est bien connue : de même que le feu, en naissant, éclaire en même temps, et soi-même et la cruche, etc., sans entrer dans l'un et l'autre ; de même que le son montre, et soi-même et sa signification ; de même le *vijñāna*, en naissant, sans entrer dans l'un et l'autre, connaît et soi-même et les objets divers. Par conséquent, il y a ce qu'on appelle *svasaṃvitti*, conscience de soi.

(167,11) De toute nécessité, et même malgré soi, il faut admettre la *svasaṃvitti*. Car, s'il n'y a pas *svasaṃvitti*, il n'y aura ni mémoire de l'objet, à savoir la mémoire, qui se produit après [la sensation] : ' vu ', ni mémoire de la sensation de l'objet : ' j'ai vu ' (1) — Comment cela ? — La mémoire a pour objet la sensation (2) ; donc la connaissance, n'étant pas sentie, ne peut être ' remémorée '. Car, s'il n'y a pas *svasaṃvitti*, la [connaissance] ne se sent pas elle-même.

(167,18) Il est impossible qu'elle soit sentie par une autre connaissance. — Pourquoi ? — Parce qu'il y aurait processus à l'infini. Soit, en effet, une idée *(jñāna)* qui distingue le bleu (3) ; si on veut qu'elle soit distinguée [à son tour] par la connaissance *(vijñāna)* qui se produit à sa suite, il faut bien que [cette connaissance] qui sent l'idée soit autre que l'idée du bleu ; et il faudra encore une autre [connaissance portant] sur cette [connaissance] : d'où défaut d'*anavasthā*.

Et l'idée distinguera un objet autre ; car toute la série de connaissance est l'objet d'une idée autre, car l'être (*sattva*) est une seule série de connaissance.

Et les connaissances, se produisant graduellement, de même que sont traversées [successivement] cent feuilles de lotus, dans

---

(1) anyathā dṛṣṭam iti paççādbhūtasmaraṇād viṣayasmaraṇam, mayā dṛṣṭam iti viṣayānubhavasmaraṇaṃ ca na bhaviṣyati.

(2) Entendez : « on ne se souvient que de ce que l'on a éprouvé, expérimenté ». — Comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 24 : vijñānasya svasaṃvedanābhāvād uttarakālaṃ smaraṇaṃ na syāt. na hy ananubhūtasya smaraṇaṃ yuktam....

(3) nīlaparicchedakaṃ jñānam. — Je transcris *jñāna* (çes-pa) par ' idée ' *vijñāna* (rnam-par çes-pa), par ' connaissance '.

leur rapide procession, apparaissent comme procédant simultanément.

Par conséquent, pour éviter le défaut d'*anavasthā*, il faut de toute nécessité admettre la *svasaṃvitti*.

De la sorte, on comprend que, après [la sensation], se produise un souvenir ayant un objet double : « vu par moi ». Un souvenir ayant un tel objet est impossible, en dehors du sentiment de son être propre [qui appartient] à l'idée. (168,11)

Par conséquent, puisque se produit une idée de mémoire : « vu par moi », on conclut que l'idée sensible (*anubhavajñāna*) naît en sentant et soi-même et l'objet, — de laquelle idée naît plus tard le souvenir à double objet.

Par conséquent la mémoire, postérieure [à la sensation], prouve l'aperception de soi (*svānubhava*); et celle-ci étant, le *paratantra* existe. Et nous avons donc répondu à ce que vous avez dit (72 c.) :

« Par quoi est connue son existence ? »

Ainsi s'explique le [Vijñānavādin].

L'auteur montre que ceci n'est pas juste : (169,1)

73. « Qu'un être se sente soi-même, ce n'est pas établi. Si on prétend l'établir par la mémoire, qui se produit après, comment cette [mémoire] non prouvée comme vous la définissez (1), parce que [la *saṃvitti*] est à prouver, prouvera-t-elle la [*svasaṃvitti*] non prouvée ? »

Si notre adversaire prétend, en parlant comme il l'a fait, donner une démonstration 'réelle' (*vastusādhana*) : [nous savons] qu'il n'y a, en aucune façon, production de mémoire, puisque rien ne naît ni de soi ni d'un autre ; — et nous demandons comment par la mémoire, non prouvée, sera prouvée la *svasaṃvitti*, non prouvée ?

Mais, s'il se place au point de vue de la pratique mondaine (*lokavyavahāra*), la mémoire n'a pas pour cause la *svasaṃvitti*. — Comment cela ? — (2) Si, comme c'est le cas pour le feu, la *svasaṃvitti* était établie par quelque connaissance, [du fait] de son existence [connue d'ailleurs], on concluerait à son existence

(1) Traduction très conjecturale.

(2) Comparer l'argumentation de *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix. 24.

[dans ce cas particulier], de la mémoire qui se produit après, comme on conclut de la fumée au feu. Mais, comme la *svasaṃvitti* n'est même pas établie en convenance (1), comment la mémoire serait elle ' ayant pour cause la *svasaṃvitti* ', ' ne se produisant pas sans *saṃvitti* ' ? De même, de la simple vue d'eau ou de feu, on ne conclut pas à l'existence de la pierre d'eau (*candrakānta*) ou de la pierre de feu (*sūryakāntamaṇi*), car, sans l'une et sans l'autre se produisent l'eau, par la pluie, etc., et le feu, par le frottement des bois à frotter, etc. De même, ici aussi, on montrera comment la mémoire se produit sans *svasaṃvitti*.

(170,2) Par conséquent, la mémoire ayant pour cause la *svasaṃvitti*, — la première n'étant pas sans la seconde, — n'est pas prouvée ; « parce qu'elle est à prouver », c'est-à-dire parce que la *svasaṃvitti* est à prouver . . . . (2). — C'est comme si l'on disait : « Le son n'est pas éternel, étant visible ».

(170,6) Mais, laissant là cet examen, l'auteur dit :

74 a-c. « Même à admettre la *svasaṃvitti*, il est inadmissible que [la connaissance], qui [censément] se souvient, se souvienne [de l'ancienne idée], étant autre [que l'idée qui a eu conscience de l'idée], tout comme est autre [une connaissance] née dans une série où il n'y a pas eu idée ».

Si même l'idée (*jñāna*) a le sentiment de son être propre et de l'objet, cependant il n'est pas possible qu'une ' idée de mémoire ' (*smṛtijñāna*) se souvienne de ces deux : car on admet que l'idée de mémoire est autre que l'idée qui sent l'objet (*viṣayānubhava-jñāna*). La *svasaṃvitti* et la perception objective d'une idée d'affection, antérieurement éprouvées, ne sont pas ' remémorées ' par une idée d'aversion ; de même, parce qu'il est autre, — tout comme celui qui naît dans une série où il n'y a pas eu idée, — le

(1) ruṅ-du yaṅ ma grub-pas : yogyatayāpy asiddha ?

(2) J'avoue que je me perds dans la syntaxe de cette phrase, l. 3-4. Le plus simple est de comprendre *brjod-pai* comme un absolu (= *brjod-pas*) : « En prononçant le mot mémoire, cette [svasaṃvitti] non prouvée n'est pas prouvée comme conséquence d'une chose prouvée...

vijñāna qui naît après dans la série [où a eu lieu l'idée], n'éprouvant ni l'idée [ancienne] ni son objet, ne s'en souvient pas (1).

On dira qu'il y a mémoire, parce que les membres de la série sont cause et effet. — Non pas ; car (170,19)

74 d. « Cet argument prime toutes les particularités »

Cet argument « parce qu'il est autre » (*paratvāt*) prime toutes les particularités, comme le fait d'appartenir à une même série, le fait d'être en relation de cause à effet, etc. Un moment 'd'idée de mémoire' (*smṛtijñānakṣaṇa*), se produisant postérieurement à la perception, étant [donc] autre, ne fait pas partie d'une même série avec 'l'idée de perception' (*anubhavajñāna*), pas plus qu'une connaissance d'une autre série. Et il n'y a pas de relation de cause à d'effet (*hetuphalabhāva*). — Ces [notions] et autres sont à réfuter avec tout développement au moyen de l'argument « parce qu'il est autre ».

Mais qu'en est-il donc de la [mémoire], d'après vous ? L'auteur dit : (171,12)

75. « Comme, pour nous, [la connaissance] qui se souvient n'est pas autre que [l'idée] qui perçoit l'objet, la mémoire : « j'ai vu » peut avoir lieu. C'est aussi bien la manière de voir en pratique dans le monde ».

' qui perçoit l'objet ' (2), c'est-à-dire l'idée de perception de l'objet. — Nous avons dit plus haut comment l'idée de mémoire n'en est pas ' autre '.

Comme ce qui se souvient n'est pas autre, on conclut que ce qui est perçu par la perception (3), cela n'est pas non perçu par l'idée de mémoire ; et, par conséquent, la mémoire porte sur l'objet ; et, d'autre part, ce qui est distingué par l'idée de perception, cela n'est pas non distingué (*aparicchinna*) par la mémoire, d'où [la mémoire] : « j'ai vu ».

Ceci est la manière de voir du monde, et, par conséquent, ne (172.3)

---

(1) Littéralement : Il n'y a pas mémoire pour le *vijñāna* ....

(2) Page 171, l. 17, lire *gaṅ-gis*.

(3) *anubhavād anubhūtam*.

doit pas être soumis à la critique. Car la pratique du monde repose sur des données erronées.

(172,6) S'il en est ainsi,

76. « Puisqu'il n'y a donc pas de conscience de soi (*svasaṃvitti*), par qui sera saisi votre *paratantra*? L'agent, l'acte et l'action ne sont pas le même. Il n'est admissible que ceci [se] saisisse par ceci même ».

« Il connaît [son] soi » ; le ‘ soi ’, étant ‘ à connaître ’ (*vedya*), est donc acte (*karmabhāva*) ; ce même [objet] ‘ à connaître ’ étant l'agent, l'action de celui-ci n'en est pas non plus distincte ; d'où la conclusion que agent, acte et action sont une seule chose. C'est inouï : celui qui coupe, le bois, l'action de couper, par exemple, ne sont pas une seule chose. C'est encore une raison pour nier la *svasaṃvitti* : donc « il ne se saisit pas soi-même ».

(172,17) C'est ce qu'on lit dans le Laṅkāvatāra même :

« De même que le couteau ne coupe pas son propre tranchant, que le doigt ne se touche pas, de même pour la pensée se connaissant ».

Par conséquent, puisqu'il n'y a pas de *svasaṃvitti*.

77. « Si le ‘ dépendant ’ (*paratantrarūpavastu*) est exempt de naissance et essentiellement exempt d'idée (*ajñānātma*), quel mal a donc fait à notre adversaire le fils d'une femme stérile pour qu'il ne le tienne pas pour ce [*paratantra*] ? »

On a dit plus haut, d'une manière générale, que le *paratantra* est exempt de ‘ naissance par un autre ’ ; maintenant on dit qu'il est essentiellement exempt d'idée.

Si vous admettez que « le *paratantrarūpa* est exempt de naissance, essentiellement exempt d'idée », quel mal vous a fait le fils d'une femme stérile pour que, bien qu'il ait des qualités semblables à celles du *paratantra*, vous ne le teniez pas comme étant ce [*paratantra*]? Le fils d'une femme stérile, en effet, est au delà de toute parole (*prapañca*), il appartient au domaine du noble savoir, sa nature est indicible : admettez donc qu'il est ce [*paratantra*] qui est la cause des choses existant par dénomination

(173,18) (*prajñaptisadvastu*)..... Mais s'il est logique que le [fils d'une femme stérile], ainsi défini, soit le *paratantra*,

78 a-b. « Si [donc, en d'autres termes,] il n'existe pas du tout de *paratantra*, quelle sera la cause de l'expérience (*saṃvṛti*) ? »

La pensée est qu'il n'y a aucune cause des choses contingentes (*sāṃvṛta*).

Par conséquent, il se fait ici que ce qui est la cause de l'expé- (174,2) rience mondaine (*vyavahāra*), cela n'existe pas en être propre : ho là !

78 c-d. « Dans le système de notre adversaire, par sa passion pour la réalité, tout l'ordre des choses (*vyavasthāna*) admis dans le monde sera démoli. »

Faute de sapience, en s'attachant à quelque morceau de réalité, remplissant sa cruche du *paratantra* comme avec de l'eau en la vidant de *soma* (?), par la mauvaise direction de son esprit, [notre adversaire] médite la destruction de l'ordre du monde, qui est admis au point de vue du monde : les manières de parler comme : « Sieds-toi, va, fais, cuis », et aussi le *rūpa*, la *vedanā* et le reste. Par conséquent, il n'y aura pour lui que sa seule « série », mais non pas de succès (*abhyudaya*).

Donc les docteurs [que nous critiquons], marchant en effet dans (174,13) le chemin d'un système d'exposition (*prayogavidhi*) fait de leurs conceptions erronées,

79 a-b. « Sortis du chemin des pieds du docteur Nāgārjuna, il n'y a pas pour eux moyen de Paix. »

Et pourquoi ?

79 c-d. « Ils sont déchus de la vérité de *samvṛti* et [de la vérité] de réalité ; et, par cette chute, la délivrance est impossible. » (1)

---

(1) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 28.
ācāryanāgārjunapādamārgād
bahirgatānāṃ na çive 'sty upāyaḥ /
bhraṣṭā hi te saṃvṛtitattvasatyāt
tadbhraṃçataç cāsti na mokṣasiddhiḥ /
Le ms. porte *saṃvṛtisatyamārgāt*, qui est certainement faux ; et *na çivābhyupāyaḥ*, qui, somme toute, est possible.

(175,1) Et pourquoi la chute des deux vérités rend-elle la délivrance impossible ?

80. « La vérité de pratique est le moyen ; la vérité réelle est le but ; qui n'en comprend pas la distinction, par ses conceptions erronées, il va dans un mauvais chemin » (1).

(175,7) Comme il est dit dans le Tattvanirdeçasamādhi (2) :

« Le Connaisseur du monde, sans les avoir entendues d'un autre, a enseigné par lui-même ces deux vérités, la *saṃvṛti* et aussi le *paramārtha*. Il n'y a pas de troisième vérité.

« Le Victorieux a enseigné cette *saṃvṛti*, — par laquelle les créatures auront foi, en vue de la félicité, dans les Sugatas, — dans l'intérêt des créatures, pour le salut du monde.

« L'enseignement des six destinées de la masse des créatures, êtres infernaux, animaux, *pretas*, *asuras*, hommes et dieux, le Lion des hommes l'appelle *saṃvṛti*.

« De même, familles nobles et infimes, maisons riches et pauvres, esclaves et serviteurs, femmes, hommes et eunuques,

« Toutes les distinctions entre les créatures, ô Incomparable, vous les avez enseignées au monde ; ayant pénétré, habile, la vérité de *saṃvṛti*, le Connaisseur du monde l'enseigne aux hommes.

« Les créatures *(jagat)* qui s'y éjouissent, au cours de la transmigration, entrent dans les huit *dharmas* des créatures : obtenu, non obtenu, agréable, désagréable, louange, blâme, bonheur, souffrance.

---

(1) Cité *ibidem* et *Bodhicaryāvatāra*, ix. 4 (p. 372).

upāyabhūtaṃ vyavahārasatyam
upeyabhūtaṃ paramārthasatyam /
tayor vibhāgaṃ na paraiti yo vai
mithyāvikalpaiḥ sa kumārgayātaḥ //

(2) Conjectural. Sarad Candra Das donne *ṅes-par-bstan-pa* = *çāstra*. — La première stance est citée (avec variantes) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 2 (p. 361.16) comme extraite du *Pitāputrasamāgama*.

satya ime duvi lokavidūnāṃ
diṣṭa svayam açrunitva pareṣām /
saṃvṛti yā ca tathā paramārtho
satyu na sidhyati kiṃ ca tṛtīyu //

« Ce qu'ils ont obtenu, ils s'y attachent ; n'obtenant pas, ils sont malheureux et irrités ; — ce que nous n'expliquons pas doit être compris de même, — et le développement (' série ' *saṃtāna*) de ces [créatures] est frappé par huit maladies.

« Ceux qui appellent *paramārtha* cette *saṃvṛti*, il faut les tenir pour troublés d'esprit : ils appellent agréable ce qui est désagréable, bonheur ce qui est souffrance, ' soi ' (*ātman*) ce qui n'est pas soi,

« durables, les *dharmas* qui sont momentanés (*anitya*) : ceux qui ainsi voient tout en bien (*çubhanimitta*), quand ils entendent l'enseignement du Sugata, ils ont peur, comme ils ne le comprennent pas, et le rejettent.

« Rejetant l'enseignement du Sugata, ils éprouvent d'intolérables souffrances en enfer ; cherchant le bonheur en dehors de la règle, ils éprouvent, par leur sottise, des centaines de souffrances.

« Quiconque comprendra, par une pensée non erronée, l'enseignement [donné] pour le salut du monde, passant au delà de tout désir, comme un serpent abandonne sa vieille peau, il obtiendra la Paix.

« Ceux qui, entendant que « toutes choses sont sans être propre, vides, sans marques (*animitta*) : voilà la réalité », s'y complairont, ils obtiendront la suprême illumination.

« O Victorieux, vous avez vu que les *skandhas* sont vides (*vivikta*), de même les *dhātus*, les *āyatanas*, et que le village des sens est exempt de *nimittas* : vous avez vu, ô Muni, toutes choses comme elles sont. »

Par conséquent, il ne peut y avoir délivrance pour ceux qui sont (178,1)
privés de la *saṃvṛti* et de la vérité réelle. Par conséquent, les Vijñānavādins, par leurs conceptions fausses, marchent dans un chemin d'erreur.

L'enseignement de la vérité de pratique est, avons-nous vu, le (178,4)
moyen. Comme il est dit (1) :

---

(1) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 264.5 (uktaṃ bhagavatā)
anakṣarasya dharmasya çrutiḥ kā deçanā ca kā /
çrūyate deçyate cāpi samāropād anakṣaraḥ //
Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 365.9 (uktam)
çrūyate deçyate cārthaḥ....
Notre texte fournit une troisième leçon : *abhūtasamāropāt* (*abhūte...*)

« Quelle audition, quel enseignement du *dharma* éternel (*ou* inexprimable en syllabes) ? Mais on peut l'entendre et l'enseigner grâce à d'irréelles suppositions »

C'est seulement en se reposant sur la vérité de pratique que la réalité peut être enseignée. Et, en comprenant l'enseignement de la réalité, on obtient la réalité. — Comme il est dit dans le Traité (1) :

« La réalité ne peut être enseignée qu'en s'appuyant sur la pratique ; on n'obtient le *nirvāṇa* qu'en s'appuyant sur la réalité. »

L'enseignement de la réalité, procédant du moyen (= *upeya*), est le fruit. *Upeya*, fruit, objet à atteindre *(prāpya)*, objet à
(178,15) comprendre : tel est le sens.

---

(1) *Madhyamakaçāstra*, xxiv, 10 (*Vṛtti*, p. 494.12).

vyavahāram anāçritya paramārtho na deçyate /
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //

Ce qui correspond, au troisième pāda, au tibétain *ma rtogs-par* ; nous avons *ma brten-par* = anāçritya (mauvaise leçon).

Ce çloka est aussi cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, p. 365, dont l'auteur pille aussi bien Dharmakīrti que Çāntideva. Qu'on en juge :

tasmād vyavahārasatya eva sthitvā paramārtho deçyate ; paramārthadeçanāvagamāc ca paramārthādhigamo bhavati.

(La suite dans un prochain cahier.)

[Le Muséon 12, 1911]

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (1)

(*Suite*).

(1) Voir *Muséon*, 1907, p. 249-317 et 1910, p. 271-358.

[Chapitre VI

La terre Abhimukhī ou sixième production de la pensée d'illumination.]

(*Suite.*)

(178,5) Le [Vijñānavādin] prend la parole :

Si vous parlez ainsi sans aucune considération à notre égard, nous non plus nous ne vous ménagerons pas. Vous n'êtes habile que dans la réfutation de l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, et, faisant montre de cette habileté, vous [avez l'imprudence de] nier le Dépendant (*paratantrarūpa*) sous prétexte que l'argumentation montre qu'il n'est pas justifié (*upapattyā ayukta*). De même allons-nous nier la *saṃvṛti* dont vous faites état (*bhavatsiddha*), car la même argumentation montre qu'elle n'est pas justifiée.

(179,1) Nous répondons :

Si vous trouvez plaisir à rendre coup pour coup, — de même que, en lui offrant sous des dehors amicaux une nourriture empoisonnée, on revolerait un voleur [qui a pris] des trésors accumulés à grand peine depuis l'origine des temps, — faites-le ! Nous en tirerons succès et profit (*abhyudaya, śubha*).

(179,6) En effet :

81. « Nous n'admettons pas la *saṃvṛti* de la manière dont vous soutenez le Dépendant (*paratantrabhāva* ?). Si nous disons, des choses qui n'existent pas : « elles existent », — suivant en cela l'opinion du monde, — c'est en vue du résultat [que cette attitude produit] ».

De vous-mêmes (*svatantra*), vous dites dans votre système que le noble savoir atteint (*avabudh*) le Dépendant (*paratantrarūpa*). Nous ne parlons pas ainsi de la *saṃvṛti*. Qu'en disons-nous donc ? Qu'elle

n'existe pas ; et si nous disons cependant : « elle existe », c'est parce qu'elle est reconnue dans le monde, c'est en parlant en conformité avec le monde, parce que parler à la suite du monde est le moyen de le convertir (*vinivart*).

Comme l'a dit Bhagavat : « Le monde est en conflit avec moi, (179,16)
mais je ne suis pas en conflit avec le monde. Ce que le monde prétend exister, j'admets que cela existe ; ce que le monde prétend ne pas exister, j'admets que cela n'existe pas (1) ».

Aussi bien, cette *saṃvṛti*, (179,20)

82. « Si, de même qu'elle n'existe pas pour les Arhats, qui par l'abandon des *skandhas* sont entrés dans la paix, de même elle n'existait pas pour le monde (*loka*), — de même nous ne dirions pas : « elle existe », même au point de vue du monde (*lokatas*) ».

De même que la *saṃvṛti* n'existe d'aucune manière pour les Arhats entrés dans le *nirvāṇadhātu* où il ne reste pas de *skandhas*, si de même elle n'existait pas non plus pour le monde, — de même, [c'est-à-dire] comme pour les *skandhas* de l'Arhat, etc., même en envisageant le monde (*lokāpekṣayā*), nous ne dirions pas : « elle existe » (2).

Par conséquent, si nous admettons la *saṃvṛti*, c'est en manière (180,10)
de nous subordonner à autrui, et non pas de nous-mêmes. Si nous l'admettons, c'est seulement au point de vue du monde. Par conséquent, il convient que vous [la] réfutiez en envisageant ceux qui l'admettent et non pas les autres.

L'auteur dit donc :

---

(1) Comparer l'*āgama* cité Madhyamakavṛtti p. 370, et Saṃyuttanikāya, iii, p. 138 :

nāhaṃ bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati.... yaṃ bhikkhave natthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi taṃ natthīti vadāmi yam bhikkhave atthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi tam atthīti vadāmi....

Voir ci-dessous 288 $_{20}$.

(2) Le texte porte *hdi dag yod do* = « ils existent » (les *skandhas*), et non pas *hdi yod do* = « elle existe » (la *saṃvṛti*) ; mais le *hdi* de la Kārikā se rapporte certainement à *saṃvṛti* ; et *dag* n'est pas toujours le signe du pluriel, Sarad Candra, p. 612, Jäschke, p. 247.

83. « Si le monde ne vous fait pas d'opposition (*bādhā*), niez la [*saṃvṛti*] en envisageant le monde même. Disputez-vous avec le monde sur la [*saṃvṛti*]. Après, nous nous rallierons au plus fort ».

En ce qui nous regarde, nous sommes très mal placés pour attaquer la *saṃvṛti* du monde : c'est à vous de réfuter la *saṃvṛti* du monde ! Si le monde ne vous fait pas d'opposition, nous vous suivrons. Mais le monde fait opposition ? Donc nous resterons neutres. C'est à vous et au monde de combattre là-dessus. Si vous triomphez, nous nous rallierons à votre parti, car nous souhaitons votre succès. Mais si le monde l'emporte sur vous, nous nous rallierons au monde, qui est le plus fort.

(181,8) Le Vijñānavādin prend la parole.

Si vous admettez la *saṃvṛti* par crainte de l'opposition du monde, bien qu'il soit dénué d'arguments valides (*upapatti*), craignez donc l'opposition de l'Écriture (*āgama*) et admettez l'existence de la seule pensée (*cittamātra*) ! Car il est dit : « Ainsi ce triple monde n'est que pensée » (1).

(182,12) Nous répondons.

Ornant (expliquant) cette terre (*bhūmitala*, etc.) des Sūtras qui est munie (*yukta*) des précieux saphirs des dires du Bouddha, ne comprenant pas leur vraie et particulière nature (*svabhāvaviśeṣa*), troublés d'esprit (*bhrānta*) par la fermentation (*vipariṇāma*) de l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, désirant [en] puiser seulement l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, versant, lavant, remplissant de *soma* [l'Écriture] au moyen de la cruche de terre de votre esprit, vous [la] lisez en cent morceaux (2). Et vous vous rendez ridicule aux yeux de ceux qui en connaissent la vraie nature.

L'intention du Sutra [que vous avez cité] n'est point telle qu'il parait à votre esprit.

(181,20) Mais quelle est donc son intention ? L'auteur va le dire :

---

(1) Voir par exemple l'extrait [du *Daśabhūmaka*] dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25 : cittamātram bho jinaputrā yad uta traidhātukam.

(2) Je crois qu'il faut lire, l. 17, *bum pas* ; le *hgyur bar* de la l. 15 fait aussi difficulté. Le passage est obscur.

84. « Par cette information que le triple monde n'est que pensée ,[information] qui a pour but de [faire] comprendre qu'il n'y a pas d'un agent personnel et permanent, le Bodhisattva tourné vers, dirigé vers, comprend que la pensée seule est agent ».

On lit, en effet, dans le même Sūtra (1) : « Il comprend le *pratītyasamutpāda* dans sa progression (*anulomākāra*) ; il se rend compte que cette masse de souffrance, cette végétation de souffrance, est réalisée (*abhinirvartate*) sans quelqu'un qui agisse (*kartar*), sans quelqu'un qui sente (*bhoktar*), par elle-même (*kevala*). Il se rend compte que c'est de l'adhésion à la notion d'agent que procèdent les actes : où il n'y a pas d'agent, il n'y a pas en fait d'acte à percevoir. Il se rend compte que, de la sorte, ce triple monde n'est que pensée : les douze membres de l'existence (*bhavāṅga*) qui ont été distingués et proclamés par le Tathāgata, tous ont pour point d'appui la seule pensée ». Et le reste. (182,6)

Par conséquent, écartant l'agent personnel et permanent, voyant qu'au point de vue de la *saṃvṛti*, la pensée seule est agent, il comprend que le triple monde n'est que *vijñāna*.

[Tel est le sens général de la *kārikā*] ; pour le sens des divers mots (*avayavārtha*) : (182,18)

bodhi, c'est le savoir (*jñāna*) de l'Omniscient.

bodhisattva, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], pensée (*citta*), pensée et réflexion relativement à la [*bodhi*] ; ou bien, *bodhisattva*, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], détermination, propriété relativement à la [*bodhi*] ; ou bien le *bodhisattva* est un être (*sattva pudgala*) déterminé pour la *bodhi* : le composé est formé avec suppression des mots intermédiaires.

budh (rtogs) signifie *avabudh*.

« Dirigé vers », c'est-à-dire : dirigé vers le *dharmadhātu*.

---

(1) Daśabhūmaka, chap. vi.
evaṃ bodhisattvo 'nulomākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratyavekṣate... ...evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinirvartate kārakavedakarahita iti / tasyaivaṁ bhavati / kārakābhiniveśataḥ kriyā prajñāyate / yatra kārako nāsti kriyāpi tatra paramārthato nopalabhyate / tasyaivaṃ bhavati / cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukaṃ / yāny apīmāni dvādaśa bhavāṅgāni tathāgatena prabhedaśo vyākhyātāni api sarvāṇy eva cittasamāśritāni / ....

« Tourné vers », c'est-à-dire dans la sixième terre (1).

83,6) Ayant donc ainsi exposé le sens du Sūtra [*cittamātram yad uta traidhātukam*], pour enseigner ce même sens par un autre sūtra, l'auteur dit :

85. « C'est pourquoi, ayant en vue la croissance de l'intelligence de l'intelligent, l'Omniscient a dit, dans le *Laṅkāvatārasūtra*, pour préciser l'intention [de l'enseignement idéaliste], ce foudre consistant en paroles qui abattent la montagne culminante des Tīrthikas »

« ce [foudre] » : voici le çloka enseigné par lui :

« Individu (*pudgala*), série (*saṃtāna*), *skandhas*, aussi causes et atomes, *pradhāna*, Dieu, agent (*kartar*), je dis que ce n'est que pensée ».

83,17) Ce çloka se trouve dans le *Laṅkāvatāra* (2). L'auteur, pour en démêler le sens, dit :

86. « Le *pudgala* et autres [principes] dont les Tīrthikas parlent dans leurs traités, chacun dans le sien (*yathāsvam*), voyant qu'ils ne sont pas facteurs, le Jina a dit que le seul facteur (3) dans le monde est la pensée ».

« Les Tīrthikas », c'est là une manière de parler générale ; mais il est aussi des Bouddhistes (4) qui croient au *pudgala*, etc. Ces [Bouddhistes], d'une certaine façon, ne sont pas des Bouddhistes : car, comme les Tīrthikas, ils ne comprennent pas exactement le sens de l'Enseignement. Par conséquent cette désignation (*upadeśa*) [de Tīrthika] s'étend à tous.

84,7) Comme il est dit [dans la Ratnāvalī] :

« Demande au monde qui, avec les Sāṃkhyas, les Aulūkyas, les

---

(1) Voir p. 73.12.

(2) Edition de Sarad Chandra, p. 82.1

pudgalaḥ saṃtatiḥ skandhāḥ pratyayā aṇavas tathā /
pradhānam īśvaraḥ kartā cittamātraṃ vikalpyate //

D'après notre texte : cittamātraṃ vadāmy aham.

(3) Le terme *agent* n'est pas satisfaisant. Le sens est : force active, créatrice, organisatrice, p incipe d'action ; disons : « facteur ».

(4) Littéralement : des sectateurs de ce *dharma*, de notre religion.

Nirgranthas, enseigne le *pudgala*, les *skandhas*, etc., s'il enseigne le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation ».

« C'est pourquoi les Bouddhas ont enseigné cette profonde ambroisie de l'enseignement qui passe au-dessus de l'affirmation et de la négation : sache que c'est la Loi même » (1).

Il faut considérer comme des non-Bouddhistes (*bāhya*) ceux qui s'attachent [et croient] aux *skandhas*, etc.

yathāsvam, c'est-à-dire dans leurs systèmes respectivement.

[La kārikā marque] donc implicitement que les Tīrthikas sou- (184,18)
tiennent que les *skandhas*, etc., sont facteurs (*kārakatva*). Comme ce *saṃsāra* n'a pas eu de commencement, quelle doctrine (imagination) n'a pas existé et n'existera pas ? (2) Ainsi, aujourd'hui même, les Religieux blancs (3) et d'autres [écoles] enseignent les *skandhas*.

Bhagavat, ne voyant pas que le *pudgala* et autres [facteurs supposés] soient facteurs, a enseigné que la pensée seule est le facteur de ce monde. Tel est le sens du Sūtra [que vous citez, p. 181, 10]. Le sens étant épuisé par la négation d'autres facteurs, le terme « rien que » (*cittamātram*, rien que pensée) n'a pas la force de nier l'objet de la connaissance (*jñeya*) [et d'établir qu'il n'existe que la pensée ou connaissance sans objet].

Ceci étant expliqué, voulant montrer d'une autre manière que (185,7)
la négation du [monde] extérieur ne résulte pas (*sambhavati*) du texte allégué, l'auteur dit :

87. « De même que le [mot] *Buddha* est sous-entendu (*ākhyāta*, *vyākhyāta*) dans *tattva* [et dans] *vistara* ; de même, alors que le

---

(1) Cité Madhyamakavṛtti, p. 275.7
sasāṃkhyaulūkyanirgranthaṃ pudgalaskandhādivādinam /
pṛccha lokam yadi vadaty astināstivyatikramam /
dharmayautakam ity asmād astināstivyatikramam
viddhi gambhīram ity uktaṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam
« Sache donc que le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation est le propre de la [Bonne] Loi ...

(2) Lire, avec les syll. *ci zhig mi hbyuṅ bar hgyur*.

(3) *Spoṅ ba dkar po*. Peut-être *śvetāmbara*, *sitapaṭa*, religieux jainas. Mon ami F. W. Thomas me signale Harṣacarita (Bombay, 1892, p. 265, trad. p. 236) où on lit, après *svetapaṭaiḥ* le terme *paṇḍuribhikṣubhiḥ* commenté par *tyaktakāṣāyaiḥ*. Des bouddhistes qui ont jeté le froc jaune.

monde a pour chose importante la seule pensée, il est dit dans le sūtra : « pensée seulement ». Que la matière soit ici niée, tel n'est pas le sens du sūtra ».

De même que, bien que le mot *buddha* n'apparaisse pas devant [les mots] *tattva*, *vistara*, il y est cependant sous-entendu (*vyākhyāta*) (1) ; de même reconnaissez que, la pensée seule étant importante, pour nier l'importance d'autres facteurs, [le sūtra dit] : « Le triple monde n'est que pensée ». Ce [texte] enseigne donc la négation de l'importance des choses visibles [*rūpa*], etc. ; mais non pas la négation de leur existence, [comme s'il disait] : « La pensée seule existe ; le *rūpa* (matière) n'existe pas ».

(185,20) Il faut, sans aucun doute, accepter le sens du sūtra comme nous l'expliquons. Conformément à votre système :

88. « Si en comprenant que « ce [monde] est seulement pensée », il a, dans ce [texte], nié le *rūpa*, pourquoi ce magnanime a-t-il aussi déclaré, dans ce [même sūtra], que la pensée naît de l'erreur et de l'acte ? » (2)

(186,7) [Dans ce même sūtra, c'est-à-dire] dans le même Daçabhūmaka, le *vijñāna* est dit avoir pour cause l'*avidyā* et les *saṃskāras* : par conséquent il n'existe pas en soi (*svalakṣaṇenāsiddha*) Si le *vijñāna* existait en soi (*svabhāvena*), il ne dépendrait (*anapekṣa*) ni de l'*avidyā*, ni des *saṃskāras* : or il en dépend. Par conséquent, d'aucune façon le *vijñāna* n'est en soi (*svabhāvena*), car, comme les cheveux, etc., perçus par l'homme atteint d'ophtalmie (*taimirika*), il existe quand existent les causes d'erreur (*viparyāsa*), et n'existe pas quand elles n'existent pas (3).

Comme il est dit [dans le Daçabhūmaka] (4) : « Le Bodhisattva

(1) *Lalitavistara* est dit pour *Buddhalalitavistara*, *Tattvāvatāra* pour *Buddhatattvāvatāra* (??)

(2) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 24

rūpam eva yadi tatra niṣiddhaṃ
cittamātram idam ity avagamya /
mohakarmajam uvāca kimartham
cittam atra punar eṣa mahātmā //

(3) Je ne sais trop que faire de *de kho na ltar*, l. 14.

(4) Daśabhūmaka, sixième terre :

186.15 evaṃ bodhisattvo 'nulomākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratya-

examine ainsi le *pratītyasamutpāda* dans son aspect de progression. Il pense : la non-pénétration (? *anabhijñāna*) des vérités,

---

vekṣate / tasyaivaṃ bhavati / satyeṣv anabhijñānaṃ paramārthato 'vidyā / avidyāprakṛtasya karmaṇo vipākaḥ saṃskārāḥ / saṃskārasaṃniśritaṃ prathamaṃ cittaṃ vijñānam / vijñānasahajāś catvāra upādānaskandhā nāmarūpam / nāmarūpavivṛddhiḥ ṣaḍāyatanam / indriyaviṣayavijñānatrayasamavadhānaṃ sāsravaṃ sparśaḥ / sparśasahajā vedanā / vedanādhyavasānaṃ tṛṣṇā / tṛṣṇāvivṛddhir upādānam / upādānaprasṛtaṃ sāsravaṃ karma bhavaḥ / karmaniṣyando jātiḥ skandhonmajjanam / skandhaparipāko jarā / jīrṇasya skandhabhedo maraṇam / mriyamāṇasya vigacchataḥ[a] saṃmūḍhasya sābhiṣvaṅgasya hṛdayasaṃtāpaḥ śokaḥ / śokasamutthitāḥ vākpralāpāḥ paridevaḥ / pañcendriyanipāto duḥkham / manodṛṣṭinipāto daurmanasyam / duḥkhadaurmanasyabahulatvasaṃbhūtā upāyāsāḥ / evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinivartate kārakavedakavirahita iti /

[Suit le passage cité ci-dessus, p. 182,6]

187.14 tatrāvidyā dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / ālambanataḥ sattvān saṃmohayati hetuṃ ca dadāti saṃskārābhinirvṛttaye / saṃskārā api dvividhakāryapratyupasthānā bhavanti / anāgatavipākābhinirvṛttiṃ ca kurvanti hetuṃ ca dadati vijñānābhinirvṛttaye / vijñānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / 'bhavapratisaṃdhiṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti nāmarūpābhinirvṛttaye / nāmarūpam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / anyonyopastambhanaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti ṣaḍāyatanābhinirvṛttaye / ṣaḍāyatanam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / svaviṣayavibhaktitāṃ cādarśayati hetuṃ ca dadāti sparśābhinirvṛttaye / sparśo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati / ālambanasparśanaṃ ca kāroti hetuṃ ca dadāti vedanābhinirvṛttaye / vedanāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / iṣṭāniṣṭobhayavimuktānubhavanaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti tṛṣṇābhinirvṛttaye / tṛṣṇāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / saṃrajanīyavastusaṃrāgaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāty upādānābhinirvṛttaye / upādānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / [b]saṃkleśabandhanaṃ ca karoti[b] hetuṃ ca dadāti bhavābhinirvṛttaye / bhavo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati / anyagatipratiṣṭhānaṃ[c] ca karoti hetuṃ ca dadāti jātyabhinirvṛttaye / jātir api dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / [d]skandhonmajjanaṃ ca karoti[d] hetum ca dadāti jarābhinirvṛttaye / jarāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / indriyapariṇāmaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti maraṇasamavadhānābhinirvṛttaye / [yāvan][e] maraṇam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / saṃskāravidhvaṃsanaṃ ca karoti aparijñānānucchedaṃ ceti[f] /

(a) D'après notre version tibétaine *maraṇavigamanakāle*.

(b) Notre version porte : « comme ci-dessus ».

(c) D'après le Ms : *pratyupasthānam* ; *upa* manque dans le tibétain.

(d) Notre version porte : « comme ci-dessus ». — (e) Manque dans notre version tibétaine. — (f) Notre version porte : hetum ca dadāti aparijñānānucchedāya. — Voir Madh. vṛtti, 174.10.

c'est en réalité l'*avidyā* ; le *vipāka* de l'acte fait par *avidyā*, c'est les *saṃskāras* ; la première pensée s'appuyant sur les *saṃskāras*, c'est le *vijñāna* ; les quatre *upādānaskandhas* nés avec le *vijñāna*, c'est le *nāmarūpa* ; la croissance du *nāmarūpa*, c'est le *ṣaḍāyatana* ; la rencontre passionnelle de l'organe, de l'objet et du *vijñāna*, c'est le *sparśa* ; ce qui naît avec le *sparśa*, c'est la *vedanā* ; l'attachement à la *vedanā*, c'est la *tṛṣṇā* ; la croissance de la *tṛṣṇā*, c'est l'*upādāna* ; l'acte passionnel qui procède de l'*upādāna*, c'est le *bhava* ; l'écoulement de l'acte, c'est la *jāti*, l'émersion des *skandhas* ; la maturité des *skandhas*, c'est la *jarā* ; la destruction des
87,8) *skandhas* du vieillard, c'est le *maraṇa*....,... ».

[*Je ne crois pas fort utile de traduire en entier cette description du pratītyasamutpāda ; le texte original, qu'on trouvera en note, sera, au contraire, le bienvenu. Il complète et éclaire le Çālistambasūtra*].

89,5) Ceci établit que le *vijñāna* a pour causes l'*avidyā* et les *saṃskāras*. Soit, dira-t-on, le vijñāna existe quand existent les causes d'erreur. Mais comment n'existe-t-il pas quand elles n'existent pas ? Il est dit : « De la destruction de l'*avidyā*, destruction des *saṃskāras* : en l'absence de la cause *avidyā*, apaisement, absence de point d'appui des *saṃkāras*. De la destruction des *saṃskāras*, destruction du *vijnāna* : en l'absence de la cause *saṃskāras*, apaisement et absence de point d'appui du *vijñāna* » et le reste (1).

89,13) Il pense ainsi : « Le *saṃskṛta* existe par l'union, n'existe pas par la séparation ; il existe par le concours, n'existe pas par le divorce. Puisque nous savons que le *saṃskṛta* est infecté de ces multiples vices, nous romprons cette union, ce concours ; mais, en vue des êtres à convertir, nous ne nous attacherons pas à l'arrêt complet des *saṃskāras !* » Quand il examine ainsi, ô fils du Victorieux, tout ce qui est *saṃskāras*, quand il reconnaît leur infection, néant, constitutionnelle non-origine et non-destruction... » et le reste (2).

---

(1) avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti avidyāpratyayatābhāvāt saṃskārāṇāṃ vyupaśamo 'nupastambhaś ca / samskārapratyayatābhāvād vijñānasya....

(2) tasyaivaṃ bhavati / saṃyogāt pravartate / visaṃyogān na pravartate / sāmagryāḥ saṃskṛtaṃ pravartate / visāmagryāḥ saṃskṛtaṃ na

Quel est donc l'homme sensé qui, en présence de l'*āgama* promulgué par ce même [Daçabhūmakasūtra], irait concevoir le *vijñāna* comme existant en soi (*vastutaḥ*)? Cette imagination est hérétique (*dṛṣṭikṛta*). (109,2)

Par conséquent, cette expression *cittamātra* a pour but de mettre en lumière que la seule pensée est l'élément capital ; et il est absolument faux que cet *āgama* mette en lumière l'inexistence de la matière (*rūpa*).

Pour montrer l'importance capitale de la pensée, l'auteur dit : (190,8)

89. « C'est la pensée qui construit, dans leur grande variété, le monde des êtres vivants et le monde-réceptacle. Il est dit que l'univers entier est né de l'acte ; et il n'y a pas d'acte sans la pensée » (1).

Le monde des êtres vivants (*sattvaloka*), c'est-à-dire les êtres vivants qui ont obtenu leur existence personnelle (ou leurs corps : *labdhātmabhāva*) par leurs propres actes et passions (*kleśa*). Le monde-réceptacle (ou monde matériel, *bhājanaloka*), c'est-à-dire [l'univers], — depuis le cercle du vent (*vāyumaṇḍala*), etc., jusqu'au palais séjour des Akaniṣṭhas (*°vimānabhavana*), — qui est produit par l'acte commun (*sādhāraṇakarman*) des mêmes [êtres vivants].

La variété [des êtres vivants], yeux, etc., du paon, etc., n'est produite que par l'acte spécial (= non commun) du paon, etc. ; la variété [des choses matérielles], lotus, etc., est produite par l'acte (190,17)

---

pravartate / hanta vayam evaṃ bahudoṣaduṣṭaṃ saṃskṛtaṃ viditvāsya saṃyogasyāsyāḥ sāmagryā vyavacchedaṃ kariṣyāmo na cātyantopaśamaṃ saṃskārāṇām *avirāgayiṣyāmaḥ* sattvaparipācanatāyai / evam asya bhavanto jinaputrāḥ saṃskāragataṃ bahudoṣaduṣṭaṃ svabhāvarahitam anutpannāniruddhaṃ prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya....

Le tibétain porte : « nous n'atteindrons pas » (*prāp*) ; *na virāgayati* dans M. Vyut. 126.46, Divyāvadāna, 131.6 (*ārāgito na virāgitaḥ* : charmé non dégoûté).

(1) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, 99.3, 472 ; *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 24 ; *Pañcakramaṭippaṇi* :

sattvalokam atha bhājanalokaṃ
cittam eva racayaty aticitram /
karmajam hi jagad uktam aśeṣaṃ
karma cittam avadhūya ca nāsti //

commun (= l'ensemble des actes) de tous les êtres vivants. Il faut juger de même des autres choses.

(101,2) Comme il est dit :

« Les montagnes noires (*kālaparvata ?*) naissent en leur temps en raison de l'acte des créatures, tout comme, dans les mondes de l'enfer et du ciel, [naissent] les arbres à épées et à diamants ».

(191,7) L'univers entier naît donc de l'acte, et l'acte, de son côté, s'appuie sur la pensée : car seul l'acte accompagné de pensée s'accumule pour la rétribution (*upacīyate*), car il n'y a pas d'acte sans pensée (1). C'est la pensée qui est la cause capitale de l'existence (*pravṛtti*) de l'univers, et non pas autre chose ; et le sūtra établit donc que la pensée seule (*cittamātra*) est capitale, et non pas la matière (*rūpa*).

(191,12) Pourquoi ? dira-t-on.

90 a-b. « Quand bien même la matière existerait ; il ne s'y trouve pas de facteur (principe d'action) intelligent ».

La pensée est que la matière est inerte (*jaḍa*).

90 c-d. « Par conséquent, en niant que toute autre chose que la pensée soit facteur, on ne nie pas la matière ».

(191,18) Quelques-uns soutiennent que le *pradhāna* [des Sāṃkhyas] et autres [principes] sont facteurs ; quelques-uns réservent cette qualité à la pensée ; mais on admet, sans discussion, que la matière n'est pas facteur. Par conséquent, redoutant la qualité de facteur (*kārakatva*) des *pradhāna*, etc., pour écarter leur caractère (*lakṣaṇa*) inexistant [de facteur], on dit que seule est facteur la pensée, qu'on voit, en effet, susceptible d'activité. Et, ayant ainsi écarté l'activité des *pradhāna*, etc., on occupe victorieusement le terrain de la dispute. De même, de deux rois qui prétendent régner sur le même pays, [l'un] occupe son pays par l'expulsion de son seul compétiteur, mais aucun mal n'est fait aux gens du peuple qui sont également chers aux deux [rois] ; de même ici aussi, la matière existe, car, étant chère aux deux partis, elle ne reçoit jamais de coups.

---

(1) Voir la définition de l'acte : *cetanā cetayitvā ca karma*, *Madhyamakavṛtti*, p. 305 et sources canoniques citées p. 306, n. 3. — Sur la différence entre le karman *kṛta* et *upacita*, ibidem p. 303, n. 4.

Par conséquent, conformément aux principes (*vidhi*) exposés, (192,9)

91. « Quand on se place au point de vue de la réalité (*tattva*) mondaine, les cinq *skandhas*, tous ensemble [c'est-à-dire matière comprise], existent, parce que le monde y croit (*loke prasiddha*) ; pour le Yogin, qui désire l'aube du savoir de la réalité (*tattvajñānodaya*), les cinq n'existent pas ».

Donc, puisqu'il en est ainsi, (192,15)

92 a-b. « Si la matière n'existe pas, ne soutenez (*grah*) pas l'existence de la pensée ; et si la pensée existe, ne soutenez pas l'inexistence de la matière ».

Quand on croit, en raison de preuves [c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la vérité rationnelle, non pas de la vérité mondaine], à l'inexistence de la matière, il faut croire à l'inexistence de la pensée, car l'existence de l'une et de l'autre est [également] dépourvue de preuves. De même, quand on croit à l'existence de la pensée, alors il faut aussi croire à l'existence de la matière, car toutes deux [,matière et pensée,] sont admises dans le monde. On arrive à la même conclusion en partant de l'Ecriture : (193,2)

92 c-d. « Le Bouddha les (1) rejette ensemble dans les Sūtras de la Prajñā (2), et [ensemble] les proclame dans l'Abhidharma ».

Les *skandhas*, matière, etc., sont également proclamés tous les cinq dans l'Abhidharma, quand il distingue leur caractère spécial et commun, etc. (3). Dans la Prajñāpāramitā, tous les cinq sont également niés : « Le *rūpa*, ô Subhūti, est vide d'être en soi (*svabhāva*) » et ainsi de suite jusqu'au *vijñāna* compris.

Donc, de la sorte établie par l'Ecriture et la raison, (193,10)

93 a-b. « Cette relation (*krama*) (4) des deux vérités, vous avez beau la détruire, votre réalité (*vastu*), [c'est-à-dire, le *vijñāna* que

---

(1) *de dag* = matière et pensée ; mais, d'après le commentaire, les *skandhas*.

(2) Çes rab thsul mdo

(3) svasāmānyalakṣaṇādiprabhedadvāreṇa

(4) *krama*, *rim pa* = relation ; littéralement « pas, marche, degré, ordre, succession, hiérarchie ».

vous prétendez exister absolument], en raison de [votre] négation, n'est pas prouvée ».

En soutenant que le *vijñāna* seul existe, sans matière, vous détruisez la relation de la *saṃvṛti* et du *paramārtha* telle qu'elle a été expliquée ; et bien qu'ayant détruit cette relation des deux vérités, votre réalité n'est pas établie.

Pourquoi ? dira-t-on.

Parce que, ayant d'abord nié la réalité [du *rūpa*], vos efforts [pour établir celle du *jnāna*] sont sans succès (1).

93 c-d. « Il faut donc reconnaître, conformément à cette relation, que, en vérité, les choses sont d'origine non-nées, et qu'au point de vue du monde, elles sont nées [et existent]. »

(194,1) Le [Vijñānavādin] reprend ici.

Quand bien même le sens du sūtra [cité p. 181, l. 8] serait tel que vous dites, un autre *āgama* démontre que la pensée seule existe. Il est dit en effet : « La [chose] extérieure (*bāhyam*), quoiqu'apparaissant, n'existe pas ; c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées. Je dis que la pure pensée apparaît comme corps, objets de jouissance et place (2) ».

Par « corps », il faut entendre les organes (*āyatanas*), œil, etc. ; par « objets de jouissance », les objets (*viṣaya*), visible (*rūpa*), etc. ; par « place », le monde-réceptacle.

Comme il n'y a pas de chose extérieure à côté de la pensée,

---

(1) Le *jñāna* (pensée) existerait absolument si le *jñeya* (objet, *grāhya*, matière) existait absolument ; sans *jñeya*, il n'y a pas de *jñāna*. Or, vous niez l'existence de la matière, même au point de vue de l'expérience mondaine ; et cette négation détruit l'existence de la pensée. Votre thèse : « La matière n'existe pas et le *vijñāna* existe absolument », est contradictoire.

(2) Cette stance est sans doute extraite du *Laṅkāvatāra*. On peut reconstituer la seconde ligne :

dehabhogapratiṣṭhāvac cittamātraṃ vadāmy aham

d'après *Laṅkāvatāra*, p. 73 :

dehabhogapratiṣṭhābhaṃ ye cittaṃ nābhijānate

Voir ibid. p. 52, 59 et 88 et comparer la triple division du *grāhya* *Sūtrālaṃkāra*, xi, 40, commentaire : *padābhāsa* (*pada* = gnas), *artha°*, *deha°*. Notre *pratiṣṭhā* (= gnas) correspond à *pada*.

c'est l'unique *vijñāna* qui naît avec l'apparence de corps, objet de jouissance, place ; et le corps, etc., prenant la nature d'objet de la connaissance (*viṣayībhāva*), apparaît comme distinct du *vijñāna*, comme extérieur. — Par conséquent le triple monde n'est que pensée.

Voulant montrer que ce sūtra est, lui aussi, intentionnel, l'auteur dit : (194,14)

94 a-b. « Le sūtra où il est dit que ce qui apparaît comme extérieur n'existe pas, que c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées » ;

De ce [sūtra], voici l'intention :

94 c-d. « Il est aussi de sens provisoire (*neyārtha*), rejetant la matière pour ceux [dans l'intérêt de ceux] qui sont trop attachés à la matière ».

Ce texte est de sens provisoire.

Ceux qui ont un trop vif amour pour la matière, en raison de l'affection (*anurāga*), de la colère, de l'orgueil (*māna*), etc. qui ont la [matière] pour cause, perdent la maîtrise d'eux-mêmes ; par leur adhésion (*abhiniveśa*) à la [matière], ils commettent de grands péchés et manquent à accumuler le mérite et le savoir (*puṇya, jñānasambhāra*) ; c'est pour ceux-là que Bhagavat, en vue de vaincre les passions (*kleśa*) qui ont leur cause dans la matière, c'est pour ces passionnés (*rāgavat*) [que Bhagavat] a enseigné, des objets extérieurs (*bāhyaviṣaya*), qu'ils sont seulement pensée, bien qu'ils ne soient pas tels (1).

Mais comment savez-vous que cet *āgama* est de sens provisoire et non pas de sens définitif (*nītārtha*) ? (195,9)

Par l'Ecriture et le raisonnement.

C'est ce que dit l'auteur (2) :

---

(1) J'omets une incise qui n'est pas très claire : « comme un squelette triomphateur de la passion » : *rāgajitkaṅkālavat*. Le Yogin, pour se délivrer de l'amour, se représente les êtres vivants comme des squelettes, ce qu'ils ne sont pas. — (2) l'auteur = ston pai byed pa ?

95 a-b. « Le Maître a dit que ce [sūtra] est de sens provisoire ; le raisonnement établit que ce [sūtra] est de sens provisoire ».

(195,15) Non seulement ce sūtra est de sens provisoire, mais encore,

95 c-d. « Cet *āgama* montre que les autres sūtras de ce genre sont de sens provisoire ».

Et quels sont, dira-t-on, les sūtras (1) de ce genre ? Par exemple (2), dans le Saṃdhinirmocanasūtra, exposé des Trois natures (*trisvabhāva*), c'est-à-dire du *parikalpita*, du *paratantra* et du *pariniṣpanna*,

« Le *parikalpita* n'existe pas et le *paratantra* existe » (3).

Et encore :

« Le *vijñāna*-réceptacle (4) (*ādānavijñāna*), profond, subtil, semence universelle, coulant comme un fleuve, il ne convient pas de le concevoir comme étant le « moi », — cet enseignement je ne l'ai pas donné aux enfants ».

Et le reste. Ces [sūtras], l'*āgama* qui suit [extrait du Lankāvatāra] montre qu'ils sont de sens provisoire.

« De même que le médecin donne des remèdes aux différents malades, de même les Bouddhas enseignent aux créatures que rien n'existe que la pensée » (5).

---

(1) Le contexte montre ce qu'il faut entendre ici par *sūtra* ; non pas tel ou tel livre, mais des fragments, paragraphes ou stances, comme sont les passages du Daçabhūmaka *(cittamātram yad uta traidhātukam)* et du Lañka allégués par le Vijñanavādin, comme les passages qui suivent extraits du Saṃdhinirmocana....

(2) Par exemple.... Le texte porte *tadyathā samdhinirmocanasūtrāt, ... trisvabhāvanirdeśāt,...* Le Samdhinirmocana est un des Sūtras sur lesquels s'appuient les Vijñānavādins, Wass. p. 152.

(3) Ces deux pādas, que j'ai eu le tort de ne pas isoler de la prose, correspondent, pour le sens tout au moins, à *Laṅkāvatāra*, p. 130 :

nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantraś ca vidyate.

C'est la doctrine des Vijñānavādins.

(4) Voir M. Vyut. 105.2. Synonymes *ālayavijñāna*, *mūlacitta*.

(5) *Laṅkāvatāra*. édition de Sarad Chandra, p. 54 ; cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25.

āturi āturi bhaiṣajyaṃ yadvad bhiṣak prayacchati /
cittamātraṃ tathā buddhāḥ sattvānāṃ desayanti vai /

De même, [dans le Laṅkāvatāra] (1) : « Bhagavat a décrit dans l'Ecriture le *tathāgatagarbha* ; Bhagavat l'a décrit comme naturellement brillant, originellement pur de toute pureté, portant les trente-trois marques, immanent au corps de toutes les créatures ; Bhagavat l'a décrit comme étant, à l'instar d'une gemme de grand prix revêtue d'ordures, revêtu du vêtement des *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*, dominé par les *rāga*, *dveṣa* et *moha*, souillé par la souillure des imaginations, [mais] permanent, ferme, éternel. Or, ô Bhagavat, comment cette doctrine du *tathāgatagarbha* [enseignée] par le Tathāgata, ne serait-elle pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras ? Car, ô Bhagavat, les Tīrthakaras ensei- (196,12)

---

(1) *Laṅkāvatāra*, p. 80.

atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat / tathāgatagarbhaḥ punar bhagavatā sūtrāntapāṭhe 'nuvarṇitaḥ / sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāsvaraviśuddhyādiviśuddha eva varṇyate dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargataḥ mahārghamūlyaratnaṃ malinavastrapariveṣṭitam iva skandhadhātvāyatanavastrapariveṣṭito rāgadveṣamohaparibhūtaḥ (*a*) parikalpamalamalino nityo dhruvaḥ śāśvataś cānuvarṇitaḥ / tat katham ayaṃ bhagavan tīrthakarātmavādatulyas tathāgatagarbhavādo na bhavati / tīrthakarā api bhagavan nityo 'kartā nirguṇo vibhur avyaya ity ātmavādopadeśaṃ kurvanti //

bhagavān āha / na hi mahāmate tīrthakarātmavādatulyo mama tathāgatagarbhavādopadeśaḥ / kiṃ tu mahāmate (*b*) śūnyatābhūtakoṭinirvāṇānutpādānimittāpranihitādyānāṃ padārthānāṃ tathāgatagarbhopadeśaṃ kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā bālānāṃ nairātmyasaṃtrāsapadavivarjanārthaṃ nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti / na cātra mahāmate anāgatapratyutpannair bodhisattvair ātmābhiniveśaḥ kartavyaḥ / tadyathā mahāmate kumbhakāra ekasmān mṛtparamāṇurāśer vividhāni bhāṇḍāni karoti hastaśilpadaṇḍodakasūtraprayatnayogāt / evam eva mahāmate tathāgatās tad eva dharmanairātmyaṃ sarvavikalpalakṣaṇavinivṛttaṃ (*c*) vividhaiḥ prajñopāyakauśalyayogais tathāgatagarbhopadeśena vā nairatmyopadeśena vā kumbhakāravac citraiḥ padavyañjanaparyāyair deśayanti/ .... evaṃ hi mahāmate [ātmavādābhiniviṣṭānan tīrthakarāṇām ākarṣaṇārthaṃ] tathāgatagarbhaṃ nirdiśanti / kathaṃ vata (*d*) bhūtātmavikalpadṛṣṭipatitāśayā vimokṣatrayagocarapatitāśayopetāḥ (*e*) kṣipram anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyerann iti /

(a) L'édition °*mohābhūtaparikalpa*°

(b) Ibid. *mahāmate tathāgatāḥ śūnyata*°

(c) Notre texte remplace° *lakṣaṇa*° par °*ātma*° (bdag ñid).

(e) L'édition *vata abhūta*°.

(d) Notre texte a *gnas pa* au lieu de *chun ba* (= *patita*) du composé qui précède.

gnent la doctrine de l'*ātman* disant qu'il est permanent, non-agent, sans qualités, omniprésent, sans déclin ». — Bhagavat répondit : « O Mahāmati, mon enseignement du *tathāgatagarbha* n'est pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras. O Mahāmati, les Tathāgatas Arhats parfaits Bouddhas enseignent comme *tathāgatagarbha* la vacuité, la *bhūtakoṭi*, le *nirvāṇa*, la non-naissance, le sans-caractère, la non-finalité et autres *padārthas* semblables : [c'est-à-dire que] voulant écarter la terreur que les sots ont pour le *nairātmya*, ils le montrent, étranger [qu'il est] aux concepts, et au-delà des représentations, sous les espèces du *tathāgatagarbha*. Mais, ô Mahāmati, les Bodhisattvas présents et à venir ne doivent point le prendre pour un « moi ». De même, ô Mahāmati, qu'un potier, d'un seul groupe d'atomes de terre, forme divers pots par l'emploi de la main, de la technique, du bâton, de l'eau, de la corde et de l'effort ; de même, ô Mahāmati, les Tathāgatas aussi, comme le potier, par diverses expressions synonymes, enseignent le même *dharmanairātmya*, qui est dégagé de tout ce qui est concept, en enseignant, suivant l'emploi varié de la sapience et de l'habileté dans les moyens, soit le *tathāgatagarbha*, soit le *nairātmya*. [Les Bouddhas] enseignent donc ainsi le *tathāgatagarbha* [s'étant demandé] comment les [créatures] dont les pensées (*āśaya*) sont arrêtées dans l'hérésie de la conception d'un moi réel, pourront, revêtues d'intentions arrêtées dans le domaine des trois *vimokṣas* [*śūnyatā*, etc.], rapidement parvenir à la parfaite illumination ».

Et dans le même sūtra : « O Mahāmati, l'intelligence intime du sūtra de tous les Bouddhas a pour caractère la vacuité, la non-naissance, la non-dualité, l'absence d'être en soi ».

(198,13) Après avoir montré, par ce sūtra, que tous les sūtras de ce genre, que les Vijñānavādins prétendent être de sens définitif, sont de sens provisoire ; l'auteur dit pour montrer que le raisonnement mène à la même conclusion :

96. « Si le *jñeya*, objet de la connaissance, n'existe pas, la réfutation du *jñātar*, sujet de la connaissance, s'obtient facile-

ment (1) : les Bouddhas commencent donc par nier le *jñeya*, parce que la négation du *jñātar* s'établit de l'inexistence du *jñeya* ».

Les Bouddhas Bhagavats attirent par degrés les fidèles dans la doctrine de l'absence d'être en soi (*naiḥsvabhāvya*). Les hommes qui font de bonnes actions entrent facilement dans la vérité religieuse (*dharmatā*) : de même que les Bouddhas prêchent d'abord le don, etc., — parce que le don, etc., est un moyen d'entrer dans la *dharmatā* ; — de même, la négation de l'objet de la connaissance (*jñeya*) étant un moyen de l'intelligence du *nairātmya*, ils proclament d'abord la négation de l'objet : car ceux qui comprennent le *nairātmya* de l'objet entrent facilement dans le *nairātmya* du sujet (*jñātar*). De ceux qui comprennent l'absence d'être en soi de l'objet, les uns concevront d'eux-mêmes l'absence d'être en soi du sujet, les autres [arriveront à cette conception] grâce seulement à un peu d'instruction supplémentaire (*kiyadupadeśamātreṇa ?*) : c'est dans ce but que [les Bouddhas] proclament d'abord la négation de l'objet.

Les hommes sages doivent juger de même des autres choses [analogues] : (199,12)

97. « Connaissant ainsi l'économie de l'*āgama*, sachez que les sūtras qui ont pour sens [but] la vacuité sont de sens définitif ; — ceux qui ont pour but de dire ce qui n'est pas la vérité vraie (*atattva*) sont promulgués dans un sens provisoire, et doivent être conduits (interprétés) par la réflexion » (2).

Les sūtras qui ne mettent pas en lumière (3) le caractère réel du *pratītyasamutpāda* caractérisé par la non-naissance, etc., com-

---

(1) Lire l. 17 *bsal* au lieu de *gsal* ; l. 18, petite édition *bde blag rñe ces.*

(2) La pensée de l'auteur n'est pas douteuse : comp. Subhāṣitasaṃgraba, fol. 30 : *pravacane tu śūnyatādeśanaiva nītārthā taditarā tu śūnyatāvatāraṇārthaṃ neyārtheti.* — Mais la traduction de cette stance reste conjecturale : evam āgamasya prakriyām (pravṛttim, vṛttāntam) jñātvā / sūtram yad atattvoktyartham / neyārthata uktam api tarkitvā neyam iti / śunyatārtham nītārthaṃ viddhi /

(3) Je pense qu'il faut lire *bsal* pour *gsal* : « Les sūtras qui ne nient pas la réalité (au sens absolu) du *pratītyasamutpāda*, dans lequel il n'y a en fait aucune réelle production,... peuvent-ils introduire dans la vraie doctrine ? »

ment pourraient-ils être cause d'entrée dans le *naiḥsvabhāvya?* Voilà ce qu'il faut expliquer.

(199,20) Comme il est dit [par Nāgārjuna dans le Lokātītastava] :

« Les éléments (*bhūta, mahābhūta*) ne sont pas perçus [saisis] par l'œil. Comment ce qui en est produit (*tadbhava* = *bhautika*) serait-il saisi par l'œil ? En parlant ainsi de la *rūpa* (matière), vous avez réfuté la perception du *rūpa* » (1).

Et dans le sūtra : « non-permanent = inexistant ».

(200,6) Reconnaissez [les sūtras] qui ont pour sens la vacuité (*śūnyatārtha*) comme de sens définitif.

Comme il est dit [dans le Samādhirāja] :

« Il connaît la caractéristique des sūtras de sens définitif, à ce que le Sugata y enseigne la *śūnyatā* ; et là où sont enseignés *pudgala, sattva, puruṣa,* il connaît que tous ces *dharmas* (= *sūtras*) sont de sens provisoire » (2).

Et encore :

« Tous les sūtras que j'ai proclamés dans les milliers d'univers, variés dans les syllabes, n'ont qu'un sens [qu'] il est impossible d'exprimer ».

« Qui médite une chose les a toutes méditées (3). Tous les nombreux *dharmas* des Bouddhas qui ont été enseignés »,

« c'est le *nairātmya* de toutes choses. Aux hommes habiles dans le sens [des sūtras] qui parviennent à ce point, il n'est pas difficile d'obtenir les *dharmas* des Bouddhas ».

Cela est aussi expliqué tout au long dans l'Aryākṣayamatisūtra et dans d'autres sūtras. Voyez les.

---

(1) Lokātīta, stance 5 (*Bstod,* fol. 79 b]

hbyuṅ ba mig gi gzugs min pas
de dṅos mig gi (*cākṣuṣa*) ji ltar yin
gzugs ñid gzuṅ bar rab bkag pa
gzugs ñid khyod kyis de ltar gsuṅs

a. lire mig gis gzuṅ.

D'après la commune physique les éléments, terre, etc., ne sont pas visibles ; seuls sont visibles leurs dérivés ou composés.

(2) Cité dans *Madhyamakavṛtti*, pp. 44 et 276.

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p 128,13, *Tātparyaṭīkā*, p. 26,11 ; *Samādhirāja*, p. 46 :

eka nirdeśa dharmāṇām sarvadharmā alakṣaṇam
. . . . sarvadharmā anātmakāḥ

Un point seulement (*pakṣamātram ?*) doit être expliqué. (201,6)

De même que le serpent, produit en raison d'une corde déroulée, est imaginaire (*kalpita*), parce qu'il n'y a pas de [serpent] dans la [corde] ; et de même que l'être de ce serpent [c'est-à-dire la corde] est réel (*parinispanna*), parce qu'il n'est pas imaginé, — de même l'être en soi (*svabhāva)* produit par dépendance (*paratantrakṛta*) est imaginaire (*parikalpita*), car l'être en soi n'est pas fabriqué (*kṛtaka*), car [Nāgārjuna] dit :

« L'être en soi n'est pas artificiel ; il ne dépend pas d'autrui » (1). Et cet imaginaire (*kalpita*), objet de la connaissance (*grāhya*), produit par les causes, fabriqué, semblable à un reflet, il est réel en tant qu'il est du domaine des Bouddhas [c'est-à-dire à la façon dont les Bouddhas le voient], parce qu'il n'est pas imaginé [par les Bouddhas].

Le Bouddha porte le nom [de Bouddha] parce qu'il voit d'une vue immédiate que les choses fabriquées [par les causes] ont seulement pour être en soi l'ignorance (*avidyāsvabhāva*), et que, par là, il comprend (*avabudh*) la réalité (*tattva*).

Il faut donc comprendre ainsi la théorie (*vyavasthāna*) des (201,19) trois [*lakṣaṇas* ou] *svabhāvas* [, les trois caractères ou natures] d'imaginaire (*kalpita*), de dépendant (*paratantra*) et d'absolu ou réel (*pariniṣpanna*), pour démêler l'intention des sūtras. La dualité d'objet et de sujet de la connaissance (*grāhya, grāhaka*) n'a pas d'existence réelle indépendamment du *paratantra* ; le caractère imaginaire de cette dualité du (relativement au) *paratantra*, est contestable (*cintya*) (2).

Mais en voilà assez ; revenons à notre sujet.

L'auteur a réfuté la théorie de la production par un autre ; (202,6)

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, XV, 2 c-d ; *Vṛtti*, p. 262,11 :
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca

(2) Les Mādhyamikas nient le caractère réel du *pratītyasamutpāda*, de la production en dépendance (*paratantra)*, et reconnaissent qu'en vérité absolue il n'y a ni connaissance ni objet de connaissance. Mais, pour eux, cette dualité est *pāratāntrika*, l'objet étant aussi réel que le sujet ; les Vijñānavādins, au contraire, prétendent que cette dualité est imaginaire (*kalpita, parikalpita*).

Nous publierons prochainement dans le Muséon quelques documents relatifs à cette question compliquée.

voulant réfuter la théorie de la production par les deux [,par soi et par un autre], il dit :

98 a-b. « La naissance par les deux n'est pas admissible ; parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette hypothèse ».

Les Jaïnas (1) pensent qu'il y a naissance par deux, parce qu'il y a naissance par soi et aussi par un autre.

(202,11) On admet qu'une cruche est produite par un morceau d'argile, le bâton, la roue, la corde, l'eau, le potier, etc. — Or l'argile et la cruche ne sont pas « autres » [,sont la même chose] : la cruche naît étant d'argile : par conséquent elle naît d'elle-même. Et l'acte du potier, [le bâton], etc., autres [que la cruche], sont producteurs (*janaka*) de la [cruche] ; par conséquent la cruche naît d'un autre. — Il y a donc, pensent-ils, naissance par soi et par un autre.

(202,18) Il en est pour les choses « internes » comme pour les choses « externes ». [Les Jaïnas] établissent des catégories (*padārtha*) : « Être vivant, être non-vivant, mérite, péché, passion, contrainte morale, (*jīva, ajīva, puṇya, pāpa, āsrava, saṃvara*) etc., sont les neuf catégories » (2) ; et ils [raisonnent ainsi :]

Maitreya naît, étant le *jīva* même d'une autre existence : par conséquent il naît de lui-même, puisque Maitreya et le *jīva* ne sont pas « autres ». Nous soutenons que le *jīva*, étant doué de mouvement, se rend [après la mort] dans les destinées de Dieu, etc., par [l'action d'un] autre (3). Comme il naît du père, de la

---

(1) *thsig gal gñis su smra ba*, et, ci-dessous, p. 204,16, ... *gñis las su smra-ba*. Nous savons, par le contexte, qu'il s'agit des Jaïnas. Je ne sais que faire de *thsig gal*. Si on fait abstraction de ces deux mots, on a : « ceux qui affirment [la naissance] en raison de deux [causes, soi et autrui]....

(2) En ajoutant *nirjaraṇa, bandha* et *mokṣa*, on a la liste des neuf *tattvas* que le Sarvadarśanasaṃgraha cite d'après le *Siddhānta*, p. 41 Bibl. Ind. et p. 59 de la traduction. Ce Siddhānta, m'écrit mon ami M. A. Guérinot, doit être Uttarādhyāyanasūtra, 28,14. Voir aussi le *Navatattva* qui n'est pas un Siddhānta, mais, comme s'exprime M. A. G., un traité semi-canonique.

(3) Le Xyl. porte *gzhan gyi sa lha...*, que je corrige *gzhan gyis* = « par un autre », « en raison du mérite, etc. qui sont différents de lui-

mère, du mérite *(dharma)*, du démérite (*adharma*), de la passion, etc., qui sont autres que lui, il naît donc aussi d'un autre.

Nous ne sommes donc pas atteints par vos deux thèses : « pas de naissance par soi », « pas de naissance par autrui », car nous n'admettons pas qu'il y ait naissance seulement par soi ou seulement par autrui.

L'auteur dit que cette objection n'est pas justifiée : (203,12)

« La naissance par les deux n'est pas admissible ».

Pourquoi ?

« Parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette thèse ».

La naissance par les deux est aussi impossible parce que les objections exposées ci-dessus contre chacune des deux thèses [« par soi », « par un autre »] tombent sur la thèse de la dualité [des causes de naissance, *ubhayapakṣa*]. En effet, la cruche, parce qu'elle est d'argile (*kardamātmaka*), ne naît pas : parce qu'elle existe. Car il a été dit :

« Il n'y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau » (1), et le reste. — De même Maitreya ne naît pas, parce qu'il est donné comme étant le *jīva* [de l'existence antérieure de Maitreya] (*jīvātmakatvena*).

D'autre part, la cruche, n'étant pas donnée comme étant l'eau, la corde, la roue, etc., (°*ādyātmakatvena*), n'en naît pas. Car il a été dit :

« Si un autre naît en raison d'un autre, sans doute une épaisse obscurité naîtra de la flamme ; toutes choses naîtront de toutes choses, car la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la prétendue cause] et dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices » (2).

De même faut-il juger de la naissance de Maitreya par le père, la mère et autres causes qui sont autres que Maitreya.

---

même ». — Mais on doit peut-être comprendre : « ... dans la destinée de dieu, etc , terre différente [de celle qu'il occupait] » : *anyabhūmidevādigatiṃ gacchati.*

(1) Chapitre vi, 8 c-d ; p. 82.5 du texte tibétain.

(2) Chapitre vi. 14 ; p. 89.5 du texte tibétain.

(204,14) Et de même que, ci-dessus, il a été montré que la naissance par soi ou par autrui est inadmissible tant au point de vue de la *loka-saṃvṛti* qu'au point de vue du *paramārtha* ; de même en est-il, de par les arguments exposés, dans la doctrine du Jaïna.

L'auteur, reprenant ce qu'il a enseigné, dit donc :

98 c. « Cela n'est pas admis par le monde ; cela n'est pas admis au point de vue de la vérité (*tattva*) ».

Non seulement, même dans cette thèse des deux [causes], la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible en raison des arguments exposés ci-dessus, mais elle est encore inadmissible en raison de ce qui est dit ici. L'auteur le montre en disant :

98 d. « Parce que la naissance en raison de l'un et de l'autre pris à part, n'est pas prouvée ».

Exemple. Un grain de sésame étant capable de donner de l'huile, plusieurs seront capables d'en donner : mais non pas des sables en qui on ne constate pas cette faculté. De même, si telle ou telle [cause] est capable de produire, plusieurs de même nature le seront aussi.

Donc la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible.

(205,8) Le *svabhāvavādin* (1) prend la parole.

Si la naissance dépendait d'une cause, celle-ci serait ou la même que l'effet, ou différente de l'effet, ou la même et différente, — et vos objections porteraient ; — mais je n'admets pas la cause, et par conséquent il n'y a pas place aux objections que vous avez formulées.

Donc la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*, « nature propre », [c'est-à-dire par transformation spontanée et fortuite].

---

(1) svabhāvavādino hy evam āhuḥ : iha vastunaḥ svata eva pariṇatiḥ svabhāvaḥ. sarve bhāvāḥ svabhāvavaśād upajāyante.. (*Ṣaḍdarśana-samuccaya*, p. 13). Sur le *svabhāvavāda*, voir *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 5-6 ; *Bodhicaryāvatāra*, ix, 117 ; *Gauḍapāda*, 61 : *kena śuklīkṛtā haṃsā māyūrāḥ kena citritāḥ* ; BEFEO, 1904, p. 1013 ; *Madh. vṛtti*, 12.

C'est ainsi qu'on ne voit pas que quoi que ce soit, en travaillant, fasse même seulement la dureté et la mollesse des ligaments et des pétales du lotus (1) ; fasse les différentes couleurs, formes, etc., des pétales (*pattra*), des fibres (*keśara*), du nombril (*nābhi*) (2) du lotus. De même pour la variété des arbres *panasa*, *dāḍima*, etc. — Et, de même que pour les choses « externes », on ne voit pas que quoi que ce soit travaille à arranger les diverses couleurs, formes, etc., des êtres animés (doués d'un *antarātman*), le paon, la perdrix, le héron, etc.

Par conséquent la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*.

Voici ce qu'il faut répondre : (206,2)

99. « Si la naissance avait lieu sans causes, alors n'importe quoi naîtrait n'importe quand de n'importe quoi ; et les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Si la naissance des choses était fortuite (*ākasmika*) (3), de même que l'arbre *panasa* n'est pas la cause de son fruit, de même n'importe quoi, [par exemple] les arbres *nimba*, *āmra*, etc., ne sont pas la cause de ce [fruit du *panasa*] : donc [le fruit du *panasa*] naîtra de ces [*nimba*, etc.], puisque la qualité de n'être pas cause [de ce fruit] est la même [dans tous les arbres, *panasa*, *nimba*, etc.].

En outre, de même que le fruit [du *panasa*] naît du *panasa* — qui n'est pas sa cause, — de même en sera-t-il pour le triple monde (4).

En outre, les fruits qui se manifestent à certains moments, en considération de la saison, produits par la maturité des arbres

(1) *ça dag*, l. 14 = ça stag ; je ne sais que faire de *bzuṅ nas*, l. 20. Lire l. 14 *bsgribs*.

(2) *lte ba* paraît être l'équivalent régulier de *nābhi* (voir p. 274 10).

(3) Lire *glo bur bar*.

(4) Je pense qu'il faut lire, l. 12, *khams gsum la*. La leçon des xylographes *khams gsum las* donne le sens : « ... de même il naîtra du triple monde ».

āmra, *lakuca*, etc., ils apparaîtront n'importe quand sur ces [arbres], puisqu'ils ne tiennent pas compte de la considération de la saison.

De même, puisque le paon n'est pas la cause des yeux de sa queue, ces yeux apparaîtront sur le corbeau, etc. ; et on verra en tout temps sur le paon, même quand il est dans le ventre maternel, les plumes du perroquet.

Toutes les choses de cet univers naîtraient donc perpétuellement. Or il n'en est pas ainsi. Donc la doctrine du *svabhāva* est inadmissible.

206,20) Ayant montré que cette doctrine est contredite par le raisonnement, l'auteur montre qu'elle est contredite par ce qu'on voit :

« Les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Or c'est ce qu'ils font. Donc la naissance n'a pas lieu par le *svabhāva*.

207,6) Autre point.

100 « Si l'univers était vide de causes, il ne serait pas perçu, comme ne sont pas perçues la couleur et l'odeur d'un lotus de l'espace (1). Or l'univers, dans son infinie variété, est perçu. Reconnaissez donc que l'univers dépend de causes, tout comme l'intelligence comme vous la définissez » (2).

Si l'univers était vide de causes, il ne tomberait pas dans le chemin de la perception, de même que l'odeur et la couleur d'un lotus de l'espace ; or ce n'est pas le cas ; donc toutes les choses de l'univers naissent seulement en raison de causes, tout comme votre intelligence (*svabuddhivat*). Il faut l'admettre.

Car, dans votre système, l'intelligence revêtue de la forme de bleu [= l'idée de bleu] ne naît pas sans un objet extérieur (*viṣaya*) bleu. Donc, puisque l'intelligence ne prend la forme de bleu qu'en

---

(1) Exemple classique d'une chose inexistante, de même *khapuṣpa*, etc.

(2) Les deux premières lignes sont citées *Madhyamakavṛtti*, p. 38,7

gṛhyeta naiva ca jagad yadi hetuśūnyaṃ
syād yadvad eva gaganotpalavarṇagandhau /

« L'intelligence comme vous la définissez » = *svabuddhivat*, voir ci-dessous ; *blo* = *buddhi*, *mati*, *dhī*.

raison du bleu, et non pas par le *svabhāva*, la doctrine du *svabhāva* [ou de l'origine fortuite] est inadmissible.

[Le *svabhāvavādin* répond] (207,17)

La pensée vient certes (*dag* = *hi*) des éléments matériels (*bhūta*, *mahābhūta*) : il est impossible de le nier à celui qui constate la cause ; en raison de la vue [qu'on a de cette production de la pensée], en raison des conclusions désastreuses, exposées ci-dessus [par vous-mêmes], de la négative (1) : c'est la relation de cause à effet (*phalahetubhāva, kāryakāraṇabhāva*) reconnue dans le monde.

Ces [éléments] sont seulement au nombre de quatre : terre, eau, feu, vent, — qui sont la cause de toute la variété de l'univers. (208,1)

Non seulement c'est en raison d'une certaine maturité de ces éléments qu'est produite toute la variété, telle que nous la voyons, du lotus, du *dāḍima*, etc., du paon, du héron, etc. ; mais c'est encore de ces éléments mêmes que naît l'intelligence qui distingue l'essence variée des choses.

De même que, de certain produit du riz bouilli (2), quand il a atteint certaine transformation (*pariṇāma*), naît une puissance enivrante qui est cause d'hébètement et d'ivresse pour les êtres vivants (3) ; de même, de certaine maturité des éléments (*mahābhūta*) du *budbuda* et des [autres stades de l'embryon], naissent les idées (4) ; et celles-ci arrivent à distinguer toutes choses.

Les choses externes et internes viennent donc seulement de cet actuel univers comme cause (5) : il est donc faux qu'il y ait ici-bas rétribution d'un acte accompli n'importe où, ou que la rétribution

---

(1) Si la pensée ne vient pas des éléments matériels d'un corps déterminé, elle se manifestera n'importe où.

(2) chan dag las hbyuṇ bai bye brag (?) — chan = *odana*, *madya*, *Madhyamakavṛtti*, p. 356 4,5.

(3) Comparer *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 2 : *kiṇvādibhyo madaśaktivat* .... ; traduction, p. 3, n. 1 ; GSAI, 1895, p. 290 *madaśaktivac caitanyam*.

(4) *Madhyamakavṛtti*, p. 356.5. — kalalādimahābhūtaparipākamātrasaṃbhūtā eva buddhīr anuvarṇayantaḥ.

(5) Littéralement *lokasya tasya hetoḥ*, qui correspond peut-être à *ihalokahetoḥ* « de cet actuel univers comme cause » : le monde actuel est la cause unique de toutes choses.

d'un acte accompli ici-bas ait lieu dans un autre monde, et qu'il y ait un autre monde :

« Ma charmante, jouis et mange. Ma belle (*varagātri*), ce qui est passé n'est plus pour toi. Ce corps n'est qu'un aggrégat. Une fois parti, ô peureuse, il ne revient pas » (1).

(209,1) Ces discours sont tenus par quelqu'un qui, voulant avoir commerce avec une femme, désire qu'elle croie à l'inexistence de l'autre monde.

Voici ce qu'il faut lui répondre.

Votre conviction qu'il n'y a pas d'autre monde, sur quoi repose-t-elle ?

Sur le fait qu'il n'est pas directement perçu, [qu'il n'est pas évident, *pratyakṣa*], dira-t-il (2).

La non-évidence de l'autre monde vous est-elle évidente ou non-évidente ?

Evidente, dira-t-il.

Donc la non-évidence de l'autre monde, étant évidente, sera du domaine de l'évidence bien qu'elle soit *abhāva*. Donc, pour vous, l'*abhāva* est *bhāva*, puisque, comme le *bhāva*, il est évident (3). Par conséquent, comme aucun *abhāva* n'existe [puisque l'*abhāva* est *bhāva*], faute de contraire, le *bhāva* aussi n'existe pas. Et en l'absence de *bhāva* et d'*abhāva*, l'existence des éléments et l'inexistence de l'autre monde sont perdues.

(209,13) Dira-t-il que la [non-évidence de l'autre monde] n'est pas évidente ? Alors cette non-évidence, n'étant pas évidente, n'est pas perçue (saisie) ; et comment, n'étant pas perçue, pourra-t-on au moyen de cette [non-évidence] non-perçue conclure par raisonnement (*anumāna*) que l'autre monde n'existe pas ?

Dira-t-il qu'elle est perçue par *anumāna* ?

(1) Stance 82 du Ṣaḍdarśanasamuccaya d'Haribhadra (extraite d'un livre Cārvāka), traduite par L. Suali, avec le commentaire, Muséon, 1908, p. 285.

(2) En effet, le matérialiste n'admet que le *pratyakṣa* comme moyen de connaissance (*pramāṇa*).

(3) L'école n'admet pas que l'*abhāva*, l'inexistence d'une cruche, soit évidente.

Si une chose est prouvée par un accord reposant sur l'*anumāna* (*anumānāt prasiddher arthasiddhiḥ*), c'est bien là ce que vous admettez (1) en disant :

« L'homme n'est que ce qui tombe sous les sens ; ma chère, ce que disent les sages est semblable à leur affirmation que ce sont des traces de loup » (2).

Cet universel négateur doit donc être absolument réfuté en suivant le chemin de réfutation exposé ci-dessus : « la pensée qui naît des éléments existe-t-elle [avant de naître] ? »... (210,3)

Autre point. (210,7)

De même que la vision du *taimirika*, lequel saisit comme existant la double lune et autres [choses] qui n'ont pas de réalité (*asatsvabhāva*), ayant pour objet des cheveux, des mouches, etc., irréels, — les autres choses du même genre [qu'elle atteint] ne sont pas vraies (3) ; de même votre idée de l'inexistence d'un autre monde, etc., est fausse, parce que vous concevez faussement d'autres choses visibles.

L'auteur le montre en disant :

101. « Les éléments ne sont pas revêtus de la nature sous laquelle ils sont perçus (*viṣayī°*) par votre intelligence. Celui dont l'esprit est encombré d'épaisses ténèbres relativement aux choses d'ici-bas, comment pourrait-il connaître exactement l'autre monde ? »

---

(1) Ironique. La pensée est que le Cārvāka, qui nie l'*anumāna*, ne peut, sans contradiction, invoquer l'*anumāna*.

(2) Cette stance est citée *Madhyamakavṛtti*, p. 360.6

etāvān eva puruṣo yāvān indriyagocaraḥ
bhadre vṛkapadaṃ hy etad yad vadanti bahuśrutāḥ.

Elle est citée dans le *Lokatattvanirṇaya* (G. S. A. I, 1905, p. 290), d'après *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, 81 ; voir le commentaire traduit par L. Suali dans *Muséon* 1908, p. 283.

Les stances matérialistes sont mises dans la bouche d'un homme qui, pour convertir sa femme à l'inexistence d'un autre monde, lui démontre la futilité de l'*anumāna*. Il imite, sur la poussière de la route, des traces de loup ; et les sages concluent de ces prétendues traces qu'un loup est venu au village.

(3) La syntaxe de cette phrase ne va pas sans difficulté.

Ces quatre *tattvas* dont vous parlez, terre, etc., n'existent pas de la manière d'être (*ātman*) sous laquelle ils sont objets de votre esprit. Et puisque, maintenant même, vous voyez faussement ce monde, comment connaîtriez-vous l'autre monde qui est du domaine de la connaissance du très subtil œil divin ?

(211,3) Autre point :

102. « Quand on nie l'autre monde, on conçoit le moi dans une vue inexacte de la nature du connaissable, car le « corps » de [cette vue inexacte] a le même point d'appui que la « forme » de cette vue [de la négation de l'autre monde]. Lorsqu'on affirme que le moi est formé par les éléments, alors de même » (1).

sama signifie égal (*tulya ?*), pareil (*sadṛśa ?*),
āśraya = *sthāna-hetu* (*pratiṣṭhāna° ?*),
kāya = *kapāla*,
taddarśanākṛti = la forme de la vue de ce négateur de l'autre monde,
il est *āśraya*, il est aussi *sama* : donc le composé est qualificatif (*viśeṣaṇasamāsa*) [= qui a le même *āśraya*],
le *kāya* étant d'*āśraya* semblable, la construction (*vākyavinyāsa ?*) est : *kāya* qui a le même *āśraya* que la forme de la vue de cette [négation...] ; le suffixe *matup* marque la possession (*tat tasyāsti*) ;
avec l'abstrait (*tadbhāvaḥ*) [et la désinence casuelle de l'ablatif, répondant à *tasmāt*], on a

taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvāt.

C'est le *hetu* [du syllogisme].

Aussi longtemps qu'il n'y a pas *āśrayatā* soit de doute, soit de la doctrine de l'existence d'un autre monde, pour celui qui croit à l'origine « élémentaire » (= matérielle) de la pensée, aussi longtemps il y a égalité d'*āsraya* de la négation d'un autre monde,

(1) La stance 102 peut être partiellement reconstruite :
- - ◡ - ◡ paralokaniṣedhakāle
jñeyasvabhāvaviparīta ◡ - ◡ - - |
taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvāt
- - ◡ - ◡ ◡ ◡ - ◡ ◡ - ◡ - - ||
Tout ce qui suit est très obscur ; voir les notes finales.

doctrine fausse ; — par conséquent il y a aussi *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvam* pour le Lokāyata quand il conçoit (admet) le caractère « élémentaire » du moi.

[Le matérialiste prend] deux positions (*avasthā*) : la première consiste à croire (*avabudh*) au *bhūtasvabhāva* [de l'*ātman*], (c'est-à-dire à croire que l'*ātman* ou la pensée (*citta*) a son origine dans les éléments matériels, terre, etc.) ; la seconde à nier l'autre monde. (212,1)

L'auteur prend la première comme *pakṣa*, et montre l'autre comme exemple :

102 d. « Lorsqu'on admet l'existence d'un *ātman* « élémentaire » (*bhautika*, produit des éléments), de même (= *tathā*, *tatvat*) ».

Car, dans cette position aussi, il y a *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattva* et *jñeyasvabhāvaviparītadarśana* (= vue erronée de la nature du *jñeya* ; — *jñeya* : objet de la connaissance, les *bhūtas* ou éléments).

Mais, dira-t-on, dans la position de l'affirmation d'un *ātman* « élémentaire », comme l'*ātman* est vu exactement, l'exemple, devant être prouvé, est vide. (212,9)

Non pas ; car [cette idée d'un *ātman* « élémentaire »] est prouvée être une vue fausse, car [elle vient] de l'idée que [l'*ātman*] naît et réside dans les éléments qui n'ont pas d'être en soi (*svabhāva*), [l'être en soi] n'étant pas né.

Vous avez donc, dira-t-on, à prouver que les éléments ne sont pas nés. (212,14)

Non pas ; car c'est déjà fait :

103. « Nous avons dit comment les éléments n'existent pas. Comme nous avons ci-dessus réfuté en général la naissance, par soi, par autrui, par les deux, sans causes, — les éléments, [bien que] non désignés [spécialement], n'existent pas (1) ».

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 21.
bhūtāni tāni na hi santi yathā tathoktaṃ
sāmānyataḥ svaparato dvayataś ca janma /
āhetukaṃ ca khalu yena purā niṣiddhaṃ
bhūtāny amūni anuditāni na santi tasmāt //

L'exemple est prouvé, parce que les éléments sont sans être en soi (*svabhāva*), celui-ci n'étant pas né : car nous avons réfuté en général la naissance des éléments (1) en réfutant en général la naissance des choses de quelque façon qu'on la puisse concevoir.

(213,4) De même pour la négation de l'Omniscient, la doctrine de l'existence et de l'inexistence des choses, les doctrines de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, de l'être-en-soi (*ṅo bo ñid*) et toute autre doctrine, il faut, en vue de réfuter toute vue d'existence ou de non-existence, employer la fausseté de la conception [de l'être en soi]. Par exemple :

« Lorsqu'on nie le *samyaksambuddha*, on conçoit le moi... (2)

(213,15) Pour nous, nous ne rejetons ni ne tenons aucune position dogmatique [*avasthā*]. Par conséquent, en remaniant cette même stance [suivant les circonstances], l'homme habile écartera certainement, sans exceptions, toutes les thèses (*pūrvapakṣa*) imaginées par les autres : désirant, par la destruction complète du filet des imaginations, établir le savoir du *paramārtha*.

(213,20) Mais, dira-t-on, votre doctrine de pure réfutation (*prasaṅgamātra*) est pareille [aux doctrines de vos adversaires].

Non pas. Car il n'y a pas d'exemple pour prouver que nous sommes dans l'erreur.

(214,3) On peut dire aussi :

« Lorsqu'on conçoit l'existence de la conception d'un autre monde, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable, car le corps de [cette vue] a le même point d'appui que la vue du moi. Quand on admet l'idée de l'inexistence du moi, de même ».

De même :

« Quand on conçoit l'existence d'un *sarvajña* ici-bas, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable ».

Le *hetu* et le *dṛṣṭānta* sont les mêmes.

De même pour la connaissance de toutes choses.

Par conséquent, de cette façon se trouve prouvée notre proposition :

---

(1) Je doute que la lecture *hbyuṅ ba daṅ skye ba*, p. 213, l. 2, soit correcte.

(2) Répétition de la stance 102.

« Ceci ne naît pas de ceci ; comment [naîtrait-il] d'autres ? ni non plus des deux, et comment [naîtrait-il] sans causes (1) ».

Objection : Si les choses ne naissent ni de soi, ni d'un autre, ni des deux, ni sans cause, comment naissent-elles donc ? (214,15)

Réponse : S'il y avait dans les choses (2) quelque substance [*svabhāva*, être en soi, essence], en l'impossibilité d'une autre conception de la naissance, sans doute [cette substance] serait constatée (*ālamb*) ou bien elle naîtrait de soi, ou d'un autre, ou des deux, ou sans cause.

Les docteurs qui attribuent la naissance des choses à Dieu [,au Temps], etc., considèrent Dieu, etc., comme étant ou identique [aux choses] ou autre [que les choses], ou identique et différent. Par conséquent, les partisans de la causalité de Dieu, etc., n'échappent pas aux objections que nous avons formulées. — Par conséquent, il n'y a pas une cinquième conception de cause génératrice.

Par conséquent, le *svabhāva* des choses ne naît pas, puisque la naissance, telle qu'elle est [et peut être] conçue, a été réfutée.

L'auteur le montre en disant :

104. a-b. « Les choses n'ont pas de *svabhāva* puisqu'il n'y a naissance ni de soi, ni d'autrui, ni des deux, ni sans causes (3) ».

Objection : Si le *svabhāva* des choses ne naît pas, comment [le *svabhāva*] du bleu, etc. (*nīlādi*), n'étant pas né (4), est-il perçu (*grah*) ? (215,10)

Réponse : Le *svabhāva* du bleu n'étant d'aucune façon (5) objet de connaissance (*viṣaya*) de n'importe quoi, le *svabhāva* du bleu, etc., n'est pas perçu.

Objection : S'il en est ainsi, ce qu'on voit apparaître, à tant de

(1) Chapitre VI, 8 a-b ; voir 81.18.

(2) *yadi bhāvānāṃ kaś cit svabhāvaḥ syāt*. Le suffixe *la* représente souvent le génitif.

(3) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 22.

bhāvāḥ svabhāvarahitāḥ svaparobhayasmāj
janmāsti hetum anapekṣya naiva yasmāt /

(4) Si *ajāta* se rapportait à *nīlādi* ou aurait *ma skyes pai*.

(5) ji ltar yaṅ = *katham api*.

reprises, au locatif, comme constituant l'objet de connaissance (*viṣayarūpatvena saptamyām*), qu'est-ce ?

Réponse : Effet de l'erreur. Ce n'est pas un *svabhāva*. Seuls les ignorants perçoivent (*ālamb*) ce soi (*ātman*, une chose en soi) ; mais non pas ceux qui sont débarrassés de l'ignorance.

(215,19) L'auteur le montre en disant :

104 c-d. « Parce qu'il y a, pour le monde, une épaisse erreur semblable à une masse de nuages, pour cela les objets apparaissent faussement » (1).

Parce que, telle une masse de nuage, une épaisse erreur se tient couvrant la vue du *svabhāva* du bleu, etc., — pour cette raison, les sots ne voient pas le *svabhāva* du bleu, etc. ; et ce [*svabhāva*], donnant place à l'adhésion erronée à la substance (*svarūpaviparītābhiniveśasthānabhūta*), apparaît aux sots qui [y] adhèrent [comme] au réel (*satyābhiniveśino bālāḥ*).

(216,8) Objection : Qu'étant couverte par l'erreur, la réelle nature des choses (*tattva*) ne soit pas vue du tout, soit. Mais comment est-elle vue erronément ?

Réponse : Qu'en raison de l'ignorance, des choses qui ne sont pas telles, apparaissent comme étant telles, c'est ce qu'on montre par des exemples extérieurs :

105 a-b. « Comme, par la force de l'ophtalmie, quelqu'un perçoit faussement des cheveux, deux lunes, des yeux de paon, des mouches, etc. (2) ».

Comme, par la force de l'ophtalmie, le malade perçoit comme étant des choses (*bhāva*), les cheveux, etc., dont cependant le *svabhāva* n'est pas né.

---

(1) *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 22.

mohas tu yena bahulo ghanavṛndatulyo
lokasya, tena viṣayāḥ khalu bhānti mithyā /

(2) *Ibidem*

kaś cid yathaiva vitathaṃ timiraprabhāvāt
keśadvicandraśikhicandrakamakṣikādi /
gṛhṇāti tadvad abudhaḥ khalu mohadoṣād
buddhyā vicitram avagacchati saṃskṛtam //

105 c-d. « De même, par la faute de l'erreur, l'intelligence du non-instruit aperçoit la variété du *saṃskṛta* (1) ».

C'est ce que dit Bhagavat : « Les *saṃskāras* par l'ignorance comme cause (*pratyaya*).... » ; « le *pudgala* revêtu d'ignorance réalise (*abhisaṃskaroti*) des *abhisaṃskāras* de mérite, de péché, d'immobilité... » ; « par la destruction de l'ignorance, destruction des saṃskāras » (2).

[Si] donc, comme il a été expliqué, (217,6)

106. « Si l'acte est produit en raison de l'erreur (*moha*), il ne sera pas produit en l'absence de l'erreur : voilà ce que pensera, sans doute, le non-instruit. Les savants, délivrés d'une épaisse obscurité par le soleil de la bonne intelligence, comprenant la vacuité (*śūnyatā*), seront délivrés ».

Le sage, voyant que « les *saṃskāras* sont en raison de l'ignorance », non seulement comprend que les *saṃskāras* sont sans *svabhāva*, mais encore, abandonnant l'ignorance par suite de cette notion [de l'absence de *svabhāva*, *naiḥsvabhāvya*], il n'assume (*upadadāti*) pas les *saṃskāras*, parce qu'il a abandonné la cause de leur assumption. Et, par suite, il sera délivré du *saṃsāra*.

Objection : Si, comme vous le dites, il n'y a, en réalité (*paramārthatas*), aucun *svabhāva* dans la matière et [les autres *skandhas*], — [les *skandhas*] n'existant pas en réalité, tout comme le fils d'une femme stérile, — leur *svabhāva* n'existera pas même au point de vue de l'expérience (*saṃvṛti*). Or le *svabhāva* [des *skandhas*], matière, etc., existe au point de vue de l'expérience. Par conséquent, leur existence est assurée, même au point de vue de la réalité. (217,16)

L'auteur expose cette objection :

107. « Si les choses (*bhāva*) n'existent pas en réalité (*tattvena*), elles seront inexistantes même au point de vue de l'expérience (*vyavahāratas*), comme le fils d'une femme stérile. [Or elles existent

(1) Voir la note précédente.

(2) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 558.8 : avidyānugato 'yaṃ pudgalo bhikṣavaḥ puṇyān api saṃskārān abhisaṃskaroty, apuṇyān api...

au point de vue de l'expérience]. Par conséquent, elles existent en soi (*svabhāvena*) ».

(218,6) A cela, il faut répondre :

108. « Les malades d'ophtalmie, etc., c'est à eux seulement qu'il faut présenter l'objection de la non-naissance des cheveux, etc., qu'ils voient (*viṣayībhūta*) ; ensuite, à ceux qui sont atteints de l'ophtalmie de l'ignorance [, l'objection de la non-naissance des choses, matière, etc.] ».

« Pourquoi, voyant des objets inexistants, cheveux, etc., ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une objection (*nigraha ?*) à faire seulement à ceux dont les yeux sont atteints par l'ophtalmie, etc. — Ensuite : « Pourquoi, voyant les [*skandhas*], matière, etc., dont le *svabhāva* n'est pas né, ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une question (*paryanuyoga*) à poser à ceux dont l'œil intellectuel est obscurci par l'ophtalmie de l'ignorance.

(218,17) Mais ce n'est pas une question à nous poser. En effet, nous autres qui, — les Yogins voyant les choses ainsi [exemptes de *svabhāva*], — désirons obtenir le savoir des Yogins, notre devoir est d'adhérer au *svabhāva* des choses (*dharmasvabhāva*) qu'ils enseignent [, c'est-à-dire à l'absence de *svabhāva*]. Si donc nous entrons dans l'explication de l'absence de *svabhāva* des choses, c'est au moyen de l'intelligence exacte que le savoir des Yogins nous a fournie de l'Ecriture, et non pas en raison de notre propre connaissance : car notre œil intellectuel est couvert par l'ophtalmie de l'ignorance.

(219,4) Comme il est dit :

« Les *skandhas* sont vides et privés de *svabhāva*, [la *bodhi* est vide et privée de *svabhāva*] ; celui qui marche [dans la *bodhicaryā*, dans la *Prajñā*], est aussi vide de *svabhāva* : celui qui est doué de savoir le sait, mais non pas le sot (1) ».

---

(1) Cette première stance est citée dans *Madhyamakavṛtti*, p. 349,4, qui donne le deuxième *pāda* omis dans notre texte

skandha sabhāvatu śūnya vivikta
bodhi sabhāvatu śūnya vivikta /
yo pi caret sa pi śūnyasabhāvo
jñānavato na tu bālajanasya //

« Sachant que le savoir (*jñāna*) est vide de *svabhāva*, que l'objet du savoir (*jñeya*) est vide de *svabhāva*, comprenant que celui qui sait (*jñātar*) est tout pareil : ceux-là marchent dans le chemin de la *bodhi* ».

Par conséquent, cette question ne doit pas être posée aux Yogins : car ils ne voient pas, même au point de vue de la *saṃvṛti*, le *svabhāva* de quoi que ce soit : ce n'est pas [seulement] au point de vue du *paramārtha* [qu'ils ne le voient pas]. (219,13)

Quant à l'interrogation du *taimirika*, qu'elle en reste-là ! Mais voici une interrogation qu'il faut vous faire subir : (219,16)

109. « Si vous voyez des rêves, avec des villes de Gandharvas, l'eau du mirage, des magies, des reflets, etc., qui ne sont pas nés, — comment les voyez-vous bien qu'ils soient semblables en inexistence [au fils d'une femme stérile que vous ne voyez pas] ? Cela ne convient pas (1) ».

Par exemple, ce qu'on perçoit en rêve et le fils d'une femme stérile sont pareils en inexistence : or on voit le rêve et non pas le fils d'une femme stérile. De même une ville de Gandharvas. L'eau du mirage, c'est-à-dire l'eau [qu'on voit] dans le mirage. De même la magie. « Des reflets, etc. » : *etc.* signifie écho, créations illusoires (*nirmāṇa*), etc.

Bien que ces choses soient vides de *svabhāva*, vous les voyez, et non pas le fils d'une femme stérile. Par conséquent, c'est vous qu'il faut interroger : ce sera, après, notre tour d'être interrogés.

On peut dire aussi (2) : (220,12)

110. « Bien qu'en réalité les choses (*tat*) ne soient pas nées, comme cependant elles ne laissent pas, au contraire du fils d'une

---

(1) Vous nous dites : « Si la couleur (*rūpa*), etc , n'existe pas, comment se fait-il qu'elle soit perçue alors que le fils d'une femme stérile n'est pas perçu ? » — Nous répliquons : « Vous voyez bien les rêves, les créations magiques, etc., qui n'existent pas, et vous ne voyez pas le fils d'une femme stérile ». — Donc votre thèse que la perception de l'objet comporte l'existence de cet objet, est fausse.

(2) La stance 110 est une seconde réponse à l'objection formulée dans la stance 107.

femme stérile, d'être objets de la vision du monde, pour cette raison ce que vous dites est indéterminé (*aniyata*) (1) ».

(220,16) Comme l'a dit Bhagavat :

« Les choses sont déclarées semblables à un rêve : celui dont la pensée est fausse [en raison du sommeil] s'attache (*abhiniviś*) au rêve qu'il croit réel et qui n'existe pas ».

« Bien qu'une ville de Gandharvas apparaisse, il n'y a pas de ville de Gandharvas aux dix points cardinaux, ni ailleurs : la ville de Gandharvas n'est établie que par [son] nom. — De même les Sugatas voient l'univers [: il n'existe que par la « désignation », *prajñaptisat*] ».

« Il n'y a pas d'eau dans le mirage bien qu'elle soit vue par celui qui a la notion d'eau. De même celui qui est troublé par les imaginations conçoit comme agréable ce qui n'est pas agréable (2) ».

« Tel, dans un miroir très poli, apparaît un reflet qui n'a pas de *svabhāva*, tels il faut reconnaître les *dharmas* ».

D'après cet *āgama*, la matière et [les autres *skandhas*], bien que n'étant pas nés en soi (*svabhāvena*), sont objets de la perception du monde ; et ce n'est pas le cas pour le fils d'une femme stérile. Par conséquent, ce que vous [dites], à votre point de vue même (*svata eva*), est indéterminé (*aniyata*) (3).

(221,16) Pour nous, ce n'est pas à nous objecter. En effet, nous ne nions pas au point de vue du *paramārtha* que la matière et les [autres *skandhas*] naissent en soi (*svabhāvena*), tout en admettant leur naissance au point de vue de la *saṃvṛti*.

Pourquoi ? dira-t-on.

111. « Le fils d'une femme stérile ne naît pas en soi (*svabhāvena*) au point de vue de la réalité (*tattvatas*) ; ni non plus au point de vue du monde (*lokatas*) ; de même toutes les choses (*bhāva*)

---

(1) Voir note 3.

(2) Cité ci-dessus p. 124 3.

(3) Vous supposez à tort le *niyama* : ce qui n'existe pas n'est pas perçu, comme le fils d'une femme stérile. Non seulement il y a des exemples contraires, mirage, etc. (stance 109), mais encore le Sūtra affirme que le *rūpa* est semblable au mirage, inexistant et perceptible. Donc vous n'avez pas le droit de conclure.

ne naissent pas en substance (*rūpeṇa*) au point de vue de ce même monde [ou : de la réalité du monde] ».

Et puisqu'il en est ainsi :

112. « Donc, de la sorte, le maître a dit que tous les *dharmas* sont originellement apaisés, sans naissance, naturellement (*prakṛtyā*) « nirvânés ». Donc jamais il n'y a de naissance ».

Puisque il y a un *āgama* disant cela, jamais il n'y a de naissance. Voici l'*āgama* : (222,10)

« En faisant tourner la roue de la Loi, ô Maître, vous avez expliqué que les *dharmas* sont originellement apaisés, non produits, naturellement nirvânés (1) ».

Tous les *dharmas* sont apaisés (*śānta*), parce qu'ils sont l'objet (*viṣaya*) du savoir apaisé.

Et pourquoi sont-ils objet de ce savoir ? Le texte le dit : « non produits » : le sens est : « parce qu'ils ne sont pas produits ». Parce qu'ils ne sont pas produits, pour cette raison ils sont l'objet du savoir apaisé.

Et pourquoi ne sont-ils pas produits ? Parce que, comme dit le texte, ils sont naturellement nirvânés. S'il y avait, en quelque *dharma*, nature (*prakṛti*), être (*rūpa*, *ṅo-bo*), cela naîtrait : mais la *prakṛti* n'existant pas, qu'est-ce qui naîtrait ? Ceci montre qu'en aucun temps il n'y a naissance : il n'y a pas existence postérieure d'une non-existence antérieure ; il n'y a pas non plus, d'une existence postérieure (?), transformation ; mais [les choses] sont naturellement nirvânées.

Le terme *ādi* (originellement) montre que les choses ne sont pas non-nées seulement pour [ceux qui se trouvent] dans la condition du savoir des Yogins (*yogijñānāvasthāyām eva*) ; mais que, auparavant aussi, [pour ceux qui sont] dans la condition de l'expérience mondaine (*lokavyavahārāvasthāyām api*), les *dharmas* ne sont (223,6)

(1) Extrait du *Ratnameghasūtra*. Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 225.9 (comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 13 ; *Gauḍapāda*, iv, 93)
ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ /
dharmās te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane //

pas produits en soi (*svātmataḥ*). Le mot *ādi* est synonyme de *prathama* (d'abord). Il s'agit de la condition de l'expérience mondaine.

« Ainsi avez-vous expliqué les *dharmas* au moment de la mise en mouvement de la roue de la loi » : c'est ainsi que, en proclamant l'excellence de [ses] qualités, le Bodhisattva Sarvanīvaraṇaviskambhin loue Bhagavat.

(223,15) Nos coreligionnaires (*svayūthya*) (1) ne peuvent le contester. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que, — et ils l'admettent, —

113. « Les cruches, etc., qui n'existent pas en réalité (*tattvena* : en qualité de cruche), sont bien connues (*prasiddha*) dans le monde. De même en sera-t-il pour toutes choses : on ne peut donc pas conclure (*prasaṅga*), [de leur inexistence affirmée par nous], qu'elles seraient semblables au fils d'une femme stérile ».

(224,1) On objectera : Si la terre, l'eau, le feu, le vent, la couleur, l'odeur, la saveur, le tangible, etc., points d'appui de la désignation (*prajñaptyāśraya*), existent, [comme nous l'admettons,] la désignation « cruche » a une cause. Mais celui qui soutient que toutes les choses ne sont que « désignation » (*prajñaptimātra*), en l'absence de tout être (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation, il lui est impossible d'écarter la conclusion (*prasaṅga*) qu'elles sont semblables au fils d'une femme stérile (2).

(124,6) Cela non plus n'est pas juste, car il est impossible de prouver un être réel (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation. Comme le dit [Aryadeva] :

« De même qu'il n'y a pas de cruche indépendamment du *rūpa*,

---

(1) Le *svayūthya*, qui est, je crois, le Vijñānavādin, admet que les cruches n'existent pas en tant que cruches, mais seulement comme « désignations », par « désignation » (*prajñaptimātra, prajñaptisat*, opposé à *vastusat*) ; or elles sont connues dans le monde. Donc il peut en être de toutes les choses comme des cruches : le fait qu'elles n'existent pas en soi n'entraîne pas cette conclusion que, comme le fils d'une femme stérile, elles ne sont pas « expérimentées ».

(2) Réponse à la stance 113. — Point du tout : car, pour nous, la « désignation » cruche a pour point d'appui la terre, etc. Mais si la terre, etc. n'est que « désignation », quel sera le point d'appui de cette « désignation » ?

(couleur, matière ??), etc. ; de même le *rūpa* n'existe pas indépendamment du vent, etc. (1) »

De même :

« La terre, l'eau, le feu, le vent n'existent pas chacun à part. (224,12)
Un [de ces éléments] n'existe pas sans les trois [autres], les trois [autres] n'existent pas sans lui ».

« Si l'un d'eux n'existe pas à part sans les trois [autres], ni les trois sans lui, chacun n'existant pas en soi, comment réunis naîtraient-ils ? »

Et de même qu'on n'admet pas que l'impermanent (*anitya*) (225,1)
naisse du permanent (*nitya*), de même il est impossible que le non-réel naisse du réel.

Comme il est dit :

« Comment ce qui est produit d'une chose permanente serait-il impermanent ? Jamais on ne voit dissemblance de caractère entre la cause et l'effet (2) ».

Par conséquent, de même que, par exemple, on perçoit dans le (225,8)
miroir un reflet, qui n'est que désignation, en raison d'un ensemble de causes, figure, etc., qui existent comme désignations (*prajñaptisat*) ; en raison des piliers, etc., qui existent comme désignations, la désignation maison ; la désignation forêt en raison de l'arbre ; — comme, en rêve, on voit une pousse qui n'est pas née en soi (*svabhāva*) naître d'une graine qui n'est pas née en soi ; — de même aussi la désignation de toutes choses, qui existent comme désignations, a pour point d'appui les choses qui existent comme désignations.

C'est ce qu'explique [Nāgārjuna], depuis :

« Comme le maître crée une créature magique... »

jusque :

---

(1) Extrait du *Śataka*, XIV, 14 ; cité dans *Madhyamakavṛtti*, 71.1
rūpādivyatirekeṇa yathā kumbho na vidyate /
vāyvādivyatirekeṇa tathā rūpaṃ na vidyate //

(2) J'ai vu cette stance dans l'Abhisamayālaṃkārāloka :
kāryakāraṇavaiṣamyaṃ na hi jātūpapadyate //
Ailleurs :
hetunā sadṛśaṃ sarvaṃ phalaṃ sarvatra dṛśyate /

« Pareils à une ville de Gandharvas, semblables à un mirage, à un rêve (1) ».

Par conséquent l'objection ne porte pas.

(226,1) Objection. — Si vous niez, des deux points de vue [*pakṣa* : du point de vue de la *saṃvṛti* et du *paramārtha*], la naissance soit par soi, soit par un autre, soit par les deux, soit sans cause, comment pourra-t-on établir (*niści*) que, au point de vue de la *saṃvṛti*, le *vijñāna*, la pousse, etc., naissent de l'ignorance et des *saṃskāras*, de la graine, etc. ? — C'est ce qu'il faut dire :

117. « Comme les choses (*bhāva*) ne naissent pas sans cause, des causes [appelées] Dieu, etc., ni de soi, ni d'un autre, ni des deux, — elles sont produites « en raison de » (*āśritya*, *pratītya*, *upādāya*) ».

Comme, ainsi qu'il a été expliqué, la naissance des choses n'est pas produite par elle-même (2) ; comme elle n'a lieu ni de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, du Puruṣa, de Nārāyaṇa, etc., ni de soi, d'un autre, des deux, — « en raison de cela, ceci est produit » : c'est sur cela seulement [, sur la production en dépen-

---

(1) *Madhyamakasūtras*, XVII, 31-33 (*Vṛtti*, p. 330.2-334.6)
yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta rddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ //
tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtam /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā //
kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //

« De même que le Maître, par sa puissance magique, crée un être magique ; cet être magique, ainsi créé, en crée un autre : l'agent est semblable au premier être magique ; l'acte qu'il accomplit est semblable au second être magique créé par le premier. Les passions, actes, corps, agents, fruits, sont comme une ville de Gandharvas, comme un mirage, comme un rêve ».

(2) *ṅo bo ñid las byuṅ ba*, p. 226,11 et 229.8. — Doctrine de la naissance (*utpāda*) différente de celle discutée ci-dessus (à savoir : « de soi.... ») comme on verra p. 229.8. Je crois que c'est la doctrine de l'*utpādotpāda* exposée *Madhyamakavṛtti* p. 148 et attribuée aux Sāṃmitīyas. L'*utpāda* est produit par un *utpādotpāda*.

dance], que s'appuie, abstraction faite de l'examen philosophique (1), l'expérience mondaine (*lokavyavahāra*).

C'est ce que dit Bhagavat : « Et voici ce que c'est que le *dharmasaṃketa* : cela étant, ceci est ; par la naissance de cela, naissance de ceci : à savoir, les *saṃskāras* en raison de l'ignorance... (2) ». (226,15)

De même, la strophe :

« Cela étant, ceci est, comme le court quand est le long ; par la naissance de cela, ceci naît, comme la lumière par la naissance de la lampe (3) ».

Et dans le Traité (4) : (227,5)

« Le faiseur en raison de l'acte, et l'acte en raison du même faiseur : en dehors de cette mutuelle dépendance, on ne voit pas comment établir [le faiseur et l'acte] ».

« De même faut-il juger de l'*upādāna*, [en niant l'existence indépendante de celui qui assume (*upādātar*) et de l'assumption (*upādāna*)], par la négation de l'agent et de l'acte [en dehors de leur réciproque dépendance]. Et il faut considérer toutes les autres choses (*dharma*) d'après l'agent et l'acte ».

Quand on expose le *pratītyasamutpāda* consistant, comme on vient de le dire, « en ceci que les choses n'existent que dans leurs (227,14)

---

(1) Je crois que *mi bcad pai don du* (*a[parī]cchedārthataḥ ?*) équivaut à *avicāratas* (*Madhyamakavṛtti*, 67.$_7$). Le pratītyasamutpāda appartient à la *saṃvṛti* : quand on raisonne, quand on critique, on le détruit.

(2) Extrait du *Paramārthaśūnyatāsūtra* ; cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 73, p. 474 *atrāyaṃ dharmasaṃketo yad asmin sati idaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate.* — La phrase qui précède celle-ci dans le Bodhic. : *ili hi bhikṣavo sti karma, asti phalam, kārakas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti anyāṃś ca skandhān upādatte anyatra dharmasaṃketāt* est citée dans le bhāṣya du *Sūtrālaṃkāra*, ad XVIII, 101 (p. 158) comme extraite du *Paramārthaśūnyatā*.

(3) Les deux premiers pādas sont attribués au Maître (*ācārya*) et cités *Madhyamakavṛtti*, p. 10.$_7$:

asmin satīdaṃ bhavati hrasve dīrghaṃ yathā sati.

Notre texte porte *dīrghe hrasvam.*

La version tibétaine de la Vṛtti : hdi yod na ni hdi hbyuṅ ste

(4) *Madhyamakaśāstra*. viii, 12.$_{13}$ (voir ci-dessous, 261.$_1$)

pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam /
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam //
evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ /
kartuś ca karmakartṛbhyaṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

relations causales » (*idaṃpratyayatāmātra*) (1), non seulement ne se produisent plus les conceptions de la naissance sans cause, etc. ; mais encore ne se produisent plus les autres conceptions de dualité, etc., *śāsvata* et *uccheda*, *nitya* et *anitya*, *bhāva* et *abhāva*.

L'auteur le montre en ces termes :

115. « Comme il est impossible de concevoir ces conceptions si les choses naissent « en raison de », ce principe (*yukti*) de la « production en raison de » détruit tout le filet des vues fausses ».

C'est seulement en vertu de ce principe, à savoir : « ceci est produit en raison de ceci », que les choses de l'expérience (*sāṃvṛta*) obtiennent leur existence (*ātmabhāva*), et non pas autrement. Par conséquent, cette *yukti* de l'*idampratyayamātra*[*tā*] du *pratītyasamutpāda* détruit tout le filet des vues fausses susdites.

(228,9) Interprétant le *pratītyasamutpāda* en ce sens que les choses n'existent qu'en connexion causale (*idaṃpratyayatā*) [et non pas en elles-mêmes], nous n'attribuons à quoi que ce soit un être en soi (*svabhāva*).

Comme dit [Nāgarjuna] (2) :

« Ce qui est produit en raison de ceci ou de cela, n'est pas produit en soi ; ce qui n'est pas produit en soi, comment dire que c'est produit ? »

Et encore (3) :

---

(1) Voir *Śālistambasūtra*.

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 28 (mauvaises lectures) et attribué à Nāgārjuna (première ligne citée *Madhyamakavṛtti*, p. 9.5) ; est, en effet, tiré du *Yuktiṣaṣṭikakārikā* (Mdo XVII, fol. 23)

tat tat prāpya yad utpannam notpannaṃ tat svabhāvataḥ /
svabhāve na yad utpannam utpannaṃ nāma tat katham //

Le troisième pāda est douteux.

(3) *Madhyamakaśāstra*, XXIV, 18 (Vṛtti, p. 503)

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

upādāya, traduit dans notre texte par : *sahetu*, *hetumatī*.

On lit ailleurs (*Śuklavidarśanā*) le fragment de Stotra :

yaḥ pratītyasamutpādaḥ sūnyatā saiva te matā /
bhāvasyaiva parijñānaṃ nirvāṇam iti kathyate //

dans le *Lokātītastava*

yaḥ pratītyasamutpādaḥ . . . . . .
bhāvaḥ svatantro nāstīti siṃhanādas tavātulaḥ //

et encore, de l'*Acintyastotra* (fol. 85 b) :

yaḥ pratītyasamutpādaḥ . . . . .
tathāvidhaś ca saddharmas tatsamaś ca tathāgataḥ //

« Le *pratītyasamutpāda*, c'est ce que nous appelons vacuité (*śūnyatā*) ; c'est la désignation « en raison de » ; c'est le chemin d'entre-deux ».

Et le Sūtra (1) :

« Ce qui naît de causes, n'est pas né ; sa naissance n'est pas réelle ; ce qui dépend des causes, est déclaré vide ; celui qui connait la vacuité, il est dégagé de l'erreur ».

Lorsque, de la sorte, on n'admet pas le *svabhāva*, alors, en l'absence de *svabhāva*, où [relativement à quoi] se produiraient les [conceptions] dont nous avons parlé (ci-dessus 227, 14 suiv.)? S'il existait quelque *svabhāva*, sa naissance aurait lieu ou par elle-même (2) ou de soi, d'un autre, des deux, de Dieu, etc. Si le *svabhāva* naissait, il y aurait conception de perpétuité (*śāsvata*) à supposer qu'il dure, conception d'anéantissement (*uccheda*) à supposer qu'il périsse, etc. Toutes ces conceptions ne se produisent pas [en l'absence de *svabhāva*]. (229,6)

L'auteur le dit en ces termes :

116. « Quand existent les choses, les conceptions (*kalpanā*) se produisent ; mais quand on a examiné comment les choses n'existent pas, en l'absence des choses, les [conceptions] ne se produisent pas, comme le feu en l'absence de combustible ».

Conformément au principe (*yukti*) exposé ci-dessus, il n'y a, d'aucune façon, production (*saṃbhava*) des choses. Par conséquent, les Yogins qui, ayant réalisé (*sākṣātkar*) le noble chemin, voient la réalité (*tattva*) en ne voyant pas, ne perçoivent (*ālamb*) en aucun *dharma* même la plus petite chose (*bhāvam aṇumātram api*). Aussi, pour eux, les *saṃskāras* des conceptions (*rtog pai hdu byed?*) *rūpa*, (229,17)

---

(1) Anavataptahrada, cité *Madhyamakavṛtti*, $239._{10}$, $491._{11}$, $500._{7}$, $504._{1}$ et ailleurs :

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
na tasya utpādu s(v)abhāvato 'sti /
yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto
yaḥ śūnyatāṃ jānati so 'pramattaḥ /

D'après les versions tibétaines, le deuxième pāda

na tasya utpādas(v)abhāvatā sti.

(2) Voir ci-dessus p. 276, n. 2.

vedanā, śubha, aśubha, bhāva, abhāva, etc., bien que nourris (*bhāvita*) depuis toujours, s'arrêteront (*vinivart*). Comme, par exemple, par l'onction d'un collyre, la fausse conception de cheveux, etc. [s'arrête] chez le malade des yeux ; mais ne [s'arrêtent] pas les cheveux, etc., réels (*kāryabhūta*), qui sont l'objet de la connaissance des autres.

(230,6) Donc,

117. « C'est la conception qui lie les hommes ordinaires ; le Yogin, ne concevant pas, obtient la délivrance. L'arrêt des conceptions, tel est, disent les sages, le fruit de l'examen (1) ».

Les *pṛthagjanas* ne sachant pas que les choses sont ainsi constituées, [ne connaissant pas cette *dharmatā*, que les *dharmas* n'existent qu'en dépendance], conçoivent, et c'est ce qui les lie. Par conséquent, comprenant (*avabudh*) cette *dharmatā*, les Aryas sont délivrés. Par conséquent, le Maître établit que la destruction de toutes les conceptions est le seul fruit de l'examen critique (*vicāra*) exposé dans le Traité du Milieu (*Madhyamakaśāstra*).

(230,16) Comme il est dit :

« Si les choses existaient en soi (*svabhāvena*), à quoi servirait la vue de la vacuité ? celui qui voit est lié par la conception ; la [conception] même est détruite dans la [vacuité] (2) ».

(231,1) Par conséquent,

118. a-b. « [Nāgārjuna] ne critique pas dans le Traité par amour de la dispute ; [mais] il enseigne la vérité (*tattva*) en vue de la délivrance ».

Par conséquent, si le Maître, dans le Traité du milieu, se livre à une critique approfondie, ce n'est pas qu'il aime la dispute et veuille triompher des autres [docteurs] ; ceci est acquis. [Mais], en critiquant, il enseigne, par ce Traité du milieu, la vérité, et

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26 :
yā kalpanānāṃ vinivṛttir etat
phalaṃ vicārasya budhā vadanti /
pṛthagjanāḥ kalpanayaiva baddhā
akalpayan muktim upaiti yogī //

(2) Voir p. 300.18.

cela en vue de la délivrance des créatures : « Les créatures », pense-t-il, « comprenant ainsi exactement la vérité, obtiendront sans doute la délivrance ».

Mais, dira-t-on, n'est-il pas vrai que vous réfutez, dans le Traité, (231,10)
toutes les théories tour à tour . . . . (1) : donc le Traité est fait en vue de la dispute (2) ; et comment pouvez-vous affirmer qu'il ait pour seul fruit d'arrêter les conceptions ?

Il est certain, répondrons-nous, que cet examen critique n'est (231,14)
pas fait en vue de la dispute. Mais, en présence de l'enseignement (*upadeśa*) de la vérité, les systèmes étrangers, dans leur faiblesse, n'ont pas l'audace de se maintenir, — comme l'obscurité dans le voisinage de la lumière ; et, d'eux-mêmes, ils périssent. Il n'y a point là de notre faute.

118 c-d. « Si, quand il enseigne la vérité, les systèmes des autres périssent, ce n'est pas [sa] faute ».

Comme il est dit :

« Ce *dharma* n'a pas été dit par les Tathāgatas en vue de la dispute ; mais, comme le feu brûle le combustible, il brûle les contradicteurs (*paravādins*) ».

S'il en était autrement, si le *dharma* était enseigné en vue de la (232,6)
dispute, alors, sans doute, par aversion pour l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, qui est fautive, par attachement à sa propre opinion, qui est juste, les conceptions (*kalpanā*) ne s'arrêteraient pas :

119 a-b. « L'attachement à la vue propre et aussi l'aversion pour la vue d'autrui, c'est conception ».

Par conséquent, les conceptions ne s'arrêtant pas, on sera lié, on ne sera pas délivré.

Mais puisque ce *dharma* n'est pas enseigné en vue de la dispute, (232,14)

119 c-d. « Par conséquent, dégagé d'attachement et d'aversion, en critiquant, on est vite délivré ».

---

(1) ji ltar btags pa ?
(2) *vivādārthaṃ śāstrasya pravṛttiḥ* (?)

Comme il est dit :

« Les magnanimes sont exempts de dispute : ils n'ont pas d'opinion (*pakṣa*) ; et comme ils n'ont pas d'opinion, comment y aurait-il pour eux opinion d'autrui (*parapakṣa* (1) ? »

De même :

« Si, attachés à votre opinion (*svapakṣa*), vous n'avez pas de complaisance pour l'opinion d'autrui, vous n'irez pas au *nirvāṇa* et, vous mouvant dans la dualité, vous ne serez pas apaisés ».

Et dans le Sūtra :

« Celui qui, entendant ce *dharma*, s'y attache, qui s'irrite lorsqu'il entend l'*adharma*, vaincu par la folie du sentiment du moi (*mānamada*, °*darpa*) il recule (?) et, en raison (°*vaśena*) du sentiment du moi, il éprouve la douleur ».

(233,13) Ayant ainsi enseigné, par l'Écriture et le raisonnement, le *dharmanairātmya*, l'auteur continue en ces termes, pour enseigner le *pudgalanairātmya* :

120. « Voyant par l'esprit que toutes les passions et tous les maux ont leur origine dans la croyance à la personnalité (*satkāyadṛṣṭi*), reconnaissant que cette croyance a pour objet l'*ātman*, le Yogin nie l'*ātman* ». (2)

(234,1) La satkāyadṛṣṭi est une connaissance viciée (*kliṣṭā prajñā*, *sakleśā prajñā*) (3) consistant dans des pensées comme « moi » (*aham*), « mien » (*mama*). — « nés d'elle » = *satkāyadṛṣṭiprabhava*.

Et quels [sont ceux qui naissent de cette *dṛṣṭi*] ?

Les passions (*kleśas*), à savoir la convoitise (*rāga*), etc. ;

Les maux (*doṣas*), à savoir naissance, vieillesse, maladie, mort, chagrin, etc.

---

(1) On peut reconstruire ce śloka :

avivādā mahātmānas teṣāṃ pakṣo na vidyate /

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 340, 8(1) :

satkāyadṛṣṭiprabhavān aśeṣān
kleśāṃś ca doṣāṃś ca dhiyā vipaśyan /
ātmānam asyā viṣayaṃ ca buddhvā
yogī karoty ātmaniṣedham eva //

(3) *kliṣṭā prajñā*, voir *Madh. vṛtti*, p. 318, n. 8 ; on a aussi *viparītā prajñā* : *anātmany ātmeti* ..., et *avidyopakliṣṭā prajñā*.

Tous, sans exception, naissent de la *satkāyadṛṣṭi* : car le Sūtra dit que toutes les passions ont la *satkāyadṛṣṭi* pour racine (*mūla*), pour cause (*hetu*), pour origine (*samudaya*). Comme, pour ceux qui n'ont pas abandonné la *satkāyadṛṣṭi*, se développent les *saṃskāras*, se produisent les souffrances de la naissance, etc., sans exception [*kleśas* et *doṣas*] ont pour cause la *satkāyadṛṣṭi*.

Le point d'appui (*ālambana*) de cette (*dṛṣṭi*), c'est l'*ātman* ; car l'idée de moi (*ahaṃkāra*) a pour objet (*viṣaya*) l'*ātman* (1).

Or, celui qui désire abandonner toutes les passions et tous les maux devant abandonner la *satkāyadṛṣṭi*, et celle-ci étant abandonnée par la connaissance du *nairātmya* de l'*ātman*, ce que le Yogin fait tout d'abord, c'est de nier ce même moi. Par cette négation, la *satkāyadṛṣṭi* sera abandonnée, les passions et les maux s'arrêteront : donc l'examen critique de l'*ātman* est le moyen de réaliser la délivrance.

Par conséquent, le Yogin examine tout d'abord l'*ātman*, se demandant : « Qu'est-ce que cet *ātman* qui est le point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi* ? »

Mais, dira-t-on, [nous] ne savons pas ce que c'est que cet *ātman* (235,3)
point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi*.

L'auteur dit :

121. L'*ātman* est conçu par les infidèles comme éternel, inactif, jouissant, sans qualités, sans mouvement. Les systèmes des infidèles se diversifient par les diverses natures qu'ils lui attribuent (2) ».

Les Sāṃkhyas disent :

« La *mūlaprakṛti* n'est pas effet ; sept, à partir du *mahat*, sont cause et effet ; les seize ne sont qu'effet ; le *puruṣa* n'est ni cause ni effet (3) ».

---

(1) Pour l'équivalence ṅar hdzin pa = bdag tu hdzin pa = ahaṃkāra, voir *Bodhicaryāvatāra*, ix, 73 ; bdag tu hdzin pai śes pa = *ahaṃpratyayaviṣaya*.

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 344.5
ātmā tīrthyaiḥ kalpyate nityarūpo
'kartā bhoktā nirguṇo niṣkriyaś ca /
kaṃ cit kaṃ cid bhedam āśritya tasya
bhedam yātā prakriyā tīrthikānām //

(3) *Sāṃkhyakārikā*, 3
mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta /
ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ //

prakṛti, parce qu'elle fait (*prakaraṇāt*). En quel état (*avasthā*) fait-elle (*karoti*)? Lorsqu'elle voit le désir du *puruṣa*.

Lorsque naît, chez le *puruṣa*, le désir relatif (°*ākāra*) à la jouissance des objets, son, etc., la *prakṛti*, connaissant le désir du *puruṣa*, s'unit au *puruṣa* et ensuite émet le son, etc. (1).

(235,19) Voici l'ordre de cette [émission] : de la *prakṛti* naît le *mahat* ; du [*mahat*], l'*ahaṃkāra* ; de l'[*ahaṃkāra*], le groupe des seize ; des seize, les cinq éléments ; des cinq, son, etc., les cinq éléments (2).

[La *mūlaprakṛti*] est *avikṛti* parce qu'elle est seulement *prakṛti* et n'est pas en outre *vikṛti* comme le *mahat*, etc.

Le *mahat*, etc. sont et *prakṛti* et *vikṛti*, par conséquent :

mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta ;

car à considérer leurs propres *vikṛtis*, ils sont *prakṛti*, et à considérer la *prakṛti*, ils sont *vikṛti*.

Les seize, à commencer par le *buddhīndriya* ne sont que *vikṛti* ; par conséquent :

ṣoḍaśakas tu vikāro ;

[illegible] le mot *tu*, pour préciser (*nirdhāraṇārtham*) : « sont seulement *vikṛti* ».

Le *puruṣa* n'est pas *prakṛti* et n'est pas *vikṛti*, par conséquent :

na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ.

(236,16) Il faut dire comment, — lorsque, dans cet ordre, est née la masse des *vikṛtis*, — le *puruṣa*, en qui est né le désir, devient « jouisseur » (*upabhoktar*). La *buddhi* considère les objets, sons, etc. qui ont été saisis par les organes auxquels préside le *manas* ; et alors le *puruṣa* pense les objets que la *buddhi* a considérés (3).

---

(1) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 60, p. 454 : tathā hi yadā puruṣasya śabdādiviṣayopabhogākāram autsukyam upajāyate tadā prakṛtiḥ parijñātapuruṣautsukyā puruṣeṇa yujyate tataḥ śabdādisargaṃ karoti.

(2) Je ne vois pas d'autre traduction possible.

(3) śabdādiṣu śrotrādivṛttibhir manasādhiṣṭhitābhiḥ parigṛhīteṣu viṣayeṣu buddhir adhyavasāyaṃ karoti / tato buddhyadhyavasitam arthaṃ puruśaś cetayata iti

Suit, dans *Bodhic.*, le texte cité note 1.

Notre version lit *śrotrādīndriyair* ..... — *vṛtti* = *indriya* = force, fonction.

C'est ainsi que le *puruṣa* jouit des objets, car « l'intelligence appartient en propre au *puruṣa* » (1).

Lorsque, l'attachement diminuant (*alparāgatvāt*), le *puruṣa* se dégage de l'attachement aux objets, alors, progressivement, il entre dans la méditation et obtient la connaissance divine, et, au moyen de l'œil divin, il voit la *prakṛti*. Il est vu par elle, et, honteuse comme la femme d'autrui, sans s'irriter contre le moi, elle [le] quitte (2). (237,3)

Et toute la masse des *vikṛtis*, arrêtant de naître parce qu'elle est, en réalité, apaisée (*tattvena praśānta*) devient non éclairée (*aprakāśarūpa ?*), [non manifestée].

Et alors le *puruṣa* demeure seul, est délivré.

Comme il ne périt pas quand la *vikṛti* périt, et demeure toujours en son être propre (3), il est éternel (*nitya*).

Comme la *prakṛti* est active (*kartar*), que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives, tandis que le moi reste indifférent à l'action, il est inactif (*akartar*).

Il est « jouisseur » (*upabhoktar*) de la manière que nous avons expliquée.

Comme il n'a pour nature (*svabhāva*) ni *rajas*, ni *tamas*, ni *sattva*, il est sans qualités (*nirguṇa*).

---

(1) *Bodhic. ibid.* : caitanyâtmakam âtmânam icchanti / na tu buddhisaṃbandhat / buddheḥ svayam acitsvabhāvatvāt / caitanyaṃ puruṣasya svarūpam iti vacanāt

(2) M. R. Garbe veut bien m'écrire : « Auf einer Vermengung zweier Gleichnisse beruht meines Erachtens an « la femme d'autrui » wofür das festgehende *kulavadhūvat*, « die Frau aus guter Familie », zu erwarten wäre. Hier scheint mir der Verfasser des Madhyamakāvatāra das bekannte Gleichniss mit dem andern auch in den Sāṃkhya-Texten gebrauchten Gleichniss von der schönen Frau vermischt zu haben, deren Sattva-Natur sich ihrem Gatten, deren Rajas-Natur sich ihren Neberfrauen und deren Tamas-Natur sich *einem fremden Manne* gegenüber aüssert, der gleichgiltigkeit gegen sie empfindet. See meine Sāṃkhya-Philosophie, p. 166, 167.

« Sans s'irriter contre l'*ātman* » besagt gewiss, dass die Prakṛti im Augenblick der Erlösung des Atman-Puruṣa keinen Grund zum Zorn hat, weil sie durch den Vorgang ja nichts einbüsst. Denn in Wahrheit hat ja niemals irgend eine Verbindung bestanden ....

(3) *yan gar bai ño bo.* — Je trouve l'expression *yan gar du* dans *Wassilieff*, p. 309 (381).

Comme il est omniprésent (*vibhu*), il est sans mouvement (*niṣkriya*).

Tels sont les caractéristiques (*viśeṣa*) du *puruṣa*.

(237,20) Mais, dira-t-on, vous dites que la *Prakṛti* est active, que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives : quelles *vikṛtis* sont donc actives, et quelles inactives ?

Pour répondre avec précision à cette question, quelques mots sont d'abord nécessaires.

Il y a trois *guṇas, rajas, tamas* et *sattva*. Le *rajas* consiste en agitation et mouvement (*upastambhaka*° (?) *calātmaka*); le *tamas* en lourdeur et enveloppement (*guru, varaṇaka*) ; le *sattva* en légèreté et manifestation (*laghu, prakāśaka*) (1). Synonymes : *duḥkha, moha* et *sukha*.

Les *guṇas*, en l'état d'égalité (*sāmyāvasthā*) (2), c'est le *pradhāna*, [ainsi nommé] parce que les *guṇas* y sont prééminents (?) (*pradhānībhūta*) et apaisés. Les *guṇas*, en l'état de non-évolution (*avikṛtyavasthā*), c'est la *prakṛti*.

De la *prakṛti* [procède] le *mahat*, ou *buddhi*. Du *mahat*, l'*ahaṃkāra*, qui est triple, *vaikṛta*, *sāttvika* et *tāmasa* (3).

De l'*ahaṃkāra vaikṛta* procèdent les cinq *tanmātras*, à savoir *rūpa*, *śabda*, *gandha*, *rasa* et *sparśa* ; des cinq *tanmātras* procèdent les éléments (*bhūtas*), terre, eau, feu, vent et espace.

De l'*ahaṃkāra sāttvika*, les cinq organes d'action, parole, main, pied, excrétion, génération ; les cinq organes intellectuels, œil, oreille, nez, langue, peau ; et le *manas* qui est à la fois d'action et intellectuel ; soit, en tout, onze.

L'*ahaṃkāra tāmasa* fait exister (*pravartayati* ?) les deux autres *ahaṃkāras*.

Le *mahat*, l'*ahaṃkāra* et les cinq *tanmātras* sont *prakṛti* et

(1) Comparer *Sāṃkhyakārikā*. 13.

(2) *sāmyāvasthā*, *Bodhicaryāv*. ix. 128.

(3) Voir Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, p. 236, 249 les trois *ahaṃkāras*, *vaikṛta* ou *vaikārika*, *taijasa*, *bhūtādi*. — M. Garbe m'écrit : « In der Beschreibung der drei Formen der Ahaṃkāra stimmen alle mir bekannten Sāṃkhya-Texte überein ; die Darstellung ihres Textes habe ich nirgends befunden ; sie verwirrt die festgehende Begriffe und scheint mir einfach als falsch bezeichnet werden zu müssen.

vikṛti ; les dix organes et le *manas,* et les éléments (*mahābhūtas*), sont seulement *vikṛti* ; la *prakṛti* seule n'est pas *vikṛti.*

De même que les Sāṃkhyas admettent cette définition du moi, de même les systèmes des infidèles se diversifient en raison de leurs diverses manières de définir le [moi]. (239,6)

Les Vaiśeṣikas, en effet, proclament neuf qualités (*guṇa*) du moi : *buddhi, sukha, duḥkha, icchā, dveṣa, prayatna, dharma, adharma* et *saṃskāraśakti* (1).

La *buddhi* est perception des objets (*viṣayagrāha* ?).

Le *sukha,* jouissance d'objet désiré (*iṣṭaviṣayānubhava*).

Le *duḥkha,* le contraire.

L'*icchā,* le désir de la chose (*bhāva*) qui est souhaitée.

Le *dveṣa,* l'aversion à l'égard de l'objet non souhaité.

Le *prayatna,* l'habileté de la pensée, pour le but à réaliser (*sādhyārthe*), jusqu'à ce qu'il soit atteint.

Le *dharma,* c'est ce qui réalise le bonheur (*abhyudaya*) et le bonheur suprême (*naiḥśreyasa*).

L'*adharma,* c'est le contraire.

La *saṃskāraśakti* (ou °*bala*) est ce qui, produit par la connaissance, est cause de connaissance (2).

Aussi longtemps que ces neuf qualités de *l'ātman* restent unies à l'*ātman,* aussi longtemps [le *puruṣa*] transmigre en raison de l'accomplissement des actions bonnes et mauvaises en relation avec ces [qualités] ; mais lorsque le *puruṣa,* par la connaissance exacte, a coupé, avec leurs racines, les qualités, *buddhi,* etc., alors, demeurant en lui-même, il est délivré.

Cet *ātman* [des Vaiśeṣikas] est donc éternel, actif, jouisseur, doué de qualités, et, par son omniprésence, sans mouvement. Quelques-uns, toutefois, disent qu'il est doué de mouvement par expansion et rétraction.

Les partisans des Vedas (*vedavādinaḥ*) soutiennent que [l'*ātman*], (240,8)

(1) Comparer *Praśastapādabhāṣya,* p. 70.

(2) Le *saṃskāra* est la trace, laissée par une perception (*anubhava*), —, laquelle est connaissance, — qui produit la mémoire (*smṛti*), — qui est aussi connaissance.

comme l'espace dans la cruche, etc. (1), est, par la variété des corps, un et multiple ; et le reste.

(240,11) C'est ainsi que les systèmes des infidèles s'opposent les uns aux autres en raison des divers caractères qu'ils attribuent à l'*ātman*. Mais, de quelque manière que chacun d'eux l'entende, cet *ātman*

122. « Étant dépourvu de naissance, comme le fils d'une femme stérile, un tel *ātman* n'existe pas ; il ne peut être le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi (*ahaṃkāra*) ; nous pensons que, même au point de vue de la *saṃvṛti*, il n'existe pas ».

Parce qu'il est en contradiction avec un *svato 'numāna* [c'est-à-dire avec un raisonnement que doivent admettre les partisans de l'*ātman*] (2) : « L'*ātman*, comme vous le décrivez, n'existe pas ; parce qu'il n'est pas né ; comme le fils d'une femme stérile ». Il ne peut être (*yujyate*) l'objet (*viṣayatvena*) de l'idée de moi, parce qu'il n'est pas né. Non seulement il n'existe pas en réalité et ne peut pas être l'objet de l'idée de moi, mais encore, au point de vue de la *saṃvṛti*, il n'est ni existant, ni objet de l'idée de moi.

(241,4) Non seulement il n'existe pas et ne peut être l'objet de l'idée de moi, mais encore :

123. « Quels que soient les attributs (*viśeṣa*) de l'[*ātman*] enseignés par les infidèles dans leurs différents traités, tous tombent sous l'argument de non naissance [de l'*ātman*], laquelle non naissance les [infidèles] admettent eux-mêmes (*svaprasiddha*). Par conséquent aucun de ces attributs n'existe ».

D'après la doctrine des Sāṃkhyas, les attributs de l'*ātman* sont l'éternité, la non-activité, la jouissance, l'absence de qualités et de mouvement. L'*ātman*, cependant, n'est pas éternel, n'est pas

(1) Comparer *Vedāntasūtras*, iii, 2, 34, *Madhyamakavṛtti*, p. 375.1.

(2) Pour l'équivalence *raṅ ñid kyi rjes su dpag pa* = *svato 'numāna*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 21, n. 5.

Les partisans de l'*ātman* admettent le *hetu* de ce raisonnement : « parce qu'il n'est pas né » ; reste à leur prouver que tout ce qui existe est né, est momentané : *yat sat tat kṣaṇikam* ... (*Sarvadarśana*, p. 12).

inactif.... n'est pas sans mouvement ; parce qu'il n'est pas né en soi ; comme le fils d'une femme stérile.

De même pour la doctrine des Vaiśeṣikas : l'*ātman* n'est pas éternel, n'est pas actif, etc. ; parce qu'il n'est pas né en soi.

C'est ainsi que, dans toutes les doctrines de l'*ātman*, la nature (241,17) propre (*svarūpa*) (1) et les attributs de l'[*ātman*] sont réfutés par l'argument de non naissance et l'exemple du fils de femme stérile.

Par conséquent, (241,19)

124 a. « Il n'y a donc pas d'*ātman* différent des *skandhas* ».

Il n'y a donc pas d'*ātman* distinct des *skandhas* ; car on ne perçoit pas d'*ātman* indépendamment des [*skandhas*]. S'il en était distinct, il serait perçu comme existant à part (*pṛthak siddha*). Ce n'est pas le cas. Donc il n'est pas différent des *skandhas*,

124 b. « Parce qu'il n'est pas établi qu'il soit perçu indépendamment des *skandhas* ».

Comme dit [Nāgārjuna] :

« Il n'y a pas d'*ātman* différent de l'*upādāna* (= des *skandhas*) ; s'il existait un *ātman* différent [de *l'upādana*], on le percevrait sans *upādāna*. Et ce n'est pas le cas » (2).

De même :

« Si [l'*ātman*] était différent des *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* » (3).

Non seulement il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas*, (242,15) mais encore

124 c-d. « Le monde ne croit pas [qu'un tel *ātman*] soit le point d'appui de l'idée de moi, car ceux-là qui ne le connaissent

---

(1) Le *svarūpa* (existence et qualité d'être point d'appui de l'idée de moi) est réfuté stance 122 ; les *viśesas* sont réfutés stance 123.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 7 (*Vṛtti*, p. 577)
anyaḥ punar upādānād ātmā naivopapadyate /
gṛhyeta hy anupādāno yady anyo na ca gṛhyate //

(3) Ibid. xviii, 1 c-d. (*Vṛtti*, p. 341 ; voir ci-dessous p. 285,3)
ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /
skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ //

pas (*vid*) voient cependant l'*ātman* (= ont cependant l'idée de moi) ».

Ceux-là aussi qui ne connaissent pas (ne saisissent pas) cet *ātman* comme vous soutenez qu'il est, voient cependant l'*ātman*, disant « je », « mien », en raison de certaine adhésion [*abhiniveśa-viśeṣāt* : parce qu'ils conçoivent comme « moi » la pensée, le corps, etc.] Donc cet *ātman*, différent des *skandhas*, objet de l'idée de moi, est inadmissible.

(243,2) Mais, dira-t-on, chez ceux-là qui, actuellement, ne connaissent pas cet [*ātman*] comme ayant pour attributs l'éternité, la non-naissance, etc., c'est grâce à une ancienne habitude (*pūrvābhyāsava-śena*, °*bhāvanā*°) [de l'*ātman* regardé comme éternel, etc.], que se produit l'idée de moi qui a [vraiment] pour objet cet [*ātman* éternel, etc.]

(243,5) Non pas. Car c'est seulement un petit nombre qui, par l'habitude des Traités des [infidèles], voient l'*ātman* [comme vous l'entendez]. Et ceux à qui manque cette habitude, on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux.

Par exemple :

125. « Ceux aussi qui sont hébétés, pendant des millénaires, dans la destinée animale, ne voient pas cet [*ātman*] non né, éternel ; on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux. Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* ».

(243,13) Les créatures qui, après des millénaires écoulés, aujourd'hui encore ne sortent pas des naissances animales, elles aussi ne perçoivent pas (*ālamb*) un tel *ātman*. — Le mot « aussi » pour inclure les êtres infernaux, etc. — Bien qu'elles ne perçoivent pas un tel *ātman*, on constate que l'idée de moi existe en elles.

Quel homme sensé ira croire (*abhiniveśam karoti*) qu'un tel *ātman* est le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi ?

Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas*.

(244,1) Ici nos coreligionnaires (*svayūthya*) disent :

126 a-b. « Puisqu'aucun *ātman* n'est prouvé différent des

skandhas, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet (*ālambana*) de la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) ».

Puisque, d'après le raisonnement ci-dessus exposé, un *ātman* différent des *skandhas* n'est pas prouvé, en l'absence de la démonstration d'un *ātman* différent des *skandhas*, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet de la *satkāyadṛṣṭi*. Par conséquent, l'*ātman* n'est que *skandhas* (*skandhamātra*).

Cette thèse est celle de nos coreligionnaires les Sāṃmitīyas (1).

Parmi eux, (244,9)

126 c-d. « Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble sont le point d'appui de la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) ; les autres, que c'est la pensée seule ».

Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble, *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāras*, *vijñāna*, sont le point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi* : « ce sont ces [*skandhas*] qu'on prend pour l'*ātman* (*tatra ātmābhinineśa iti*) ».

Comme l'a dit Bhagavat : « O moines, les religieux et les brahmanes (244,15) qui voient (*samanupaśyanti*) « moi », ils voient seulement les cinq *upādānaskandhas* » (2).

C'est pourquoi, disent-ils, il leur a été déclaré que la vue relative au moi et au mien est *satkāyadṛṣṭi*, en vue de mettre en lumière que : « Cette vue que vous avez [du moi et du mien] porte sur la masse (*kāya*) du périssable (3), et non sur le moi ou le mien ».

---

(1) Sur les doctrines des Sāṃmitīyas, voir ci-dessous p. 268.7 ; *Madhyamakavṛtti*, 148, n. 1, 192, n. 3, 276, 2 ; *Ṣaḍdarśana*, p. 46 ; *Abhidharmakośavyākhyā*, vātsīputrīyā āryasāṃmatīyāḥ ;

(2) = ye bhikṣavaḥ śramaṇā vā brāhmaṇā vātmeti samanupaśyanti pañcopādānaskandhān eva te samanupaśyanti.

Même texte ci-dessous p. 254.14.

(3) hjig pai bdag ñid kyi thsogs la. — *satkāya* = hjig thsogs ; *hjig* (= *périssable*) étant ici l'équivalent de *sat*, il faut comprendre : *sadātmakasya kāya* : la masse des choses qui sont. — Voir la version proposée par Oldenberg (trad. Foucher, 2e éd. p. 389) : « *Satkāya* signifie mot à mot « l'ensemble de ce qui est » ; en quoi l'emploi de *kāya*, « corps », pour rendre l'idée d' « ensemble » est complétement d'accord avec la terminologie bouddhique ».

M. Walleser a ingénieusement expliqué *sakkāya* = svat-kāya, « son corps ».

(245,2) — Les autres soutiennent que [l'idée de] moi [porte] sur la pensée. En effet, le mot *ātman* est employé pour désigner la pensée dans le śloka :

« L'*ātman* est le protecteur de l'*ātman* ; quel autre pourrait être protecteur ? Car quand l'*ātman* est bien réglé, le sage obtient le ciel » (1).

Comment cela ? [Pourquoi *ātman* désigne-t-il ici la pensée ?]

Parce qu'il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* et parce qu'un autre sūtra enseigne le règlement de la pensée :

« Le règlement de la pensée est une bonne chose ; la pensée réglée amène félicité » (2).

C'est pourquoi la pensée, fondement de l'idée de moi, est appelée *ātman* (*citte ātmaprajñaptiḥ*).

(245,14) Il faut répondre :

127. « Si l'*ātman* était les *skandhas*, ceux-ci étant multiples, l'*ātman* serait multiple ; l'*ātman* serait quelque chose de réel ; et la connaissance d'une telle chose réelle ne pourrait être erronée » (3).

Celui qui admet que l'*ātman* est les *skandhas*, doit admettre que, les *skandhas* étant multiples, l'*ātman* aussi est multiple.

Celui qui admet que l'*ātman* est la pensée, doit admettre que, la pensée étant multiple, — soit par la division en connaissance

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 354.5 ; *Bodhicaryāvatāra*, ix, 73 ad finem ; *Udānavarga* de Dharmatrāta, xxiii, 10, etc.
ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet /
ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti paṇḍitaḥ //

(2) Voir *Bodhic.* loco citato
cittasya damanaṃ sādhu cittaṃ dāntaṃ sukhāvaham /

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 342.5
skandhā ātmā ced atas tadbahutvād
ātmānaḥ syus te 'pi bhūyāṃsa eva /
dravyaṃ cātmā prāpnuyāt tādṛśaś ca
dravye vṛttau vaiparītyaṃ ca na syāt //

La lecture *tādṛśaś ca* est certainement fautive ; d'après la version tibétaine *tādṛśa* doit s'accorder avec *dravye*.

Vgl. Bhāvaviveka, Prajñāpradīpa (de Jong, ..., p. 3, Anm. 11).

visuelle, etc., soit parce que la connaissance naît et meurt à chaque instant, — l'*ātman* aussi est multiple.

Ou bien le défaut (*doṣa*) doit être formulé [contre les deux thèses] suivant qu'elles s'y prêtent (*yathānyāyam*).

Le défaut indiqué dans la stance (1) [multiplicité de l'*ātman*] doit être formulé contre les doctrines de l'*ātman-skandhas* et de l'*ātman-vijñāna*; l'autre défaut, d'anéantissement (*uccheda*) (2), n'existant que dans celle-là seule (??), doit aussi être formulée contre les deux thèses.

Or on n'admet pas que l'*ātman* soit multiple ; il y a un *āgama* : « Le monde naissant, le *pudgala* naît unique » (3).

dravyaṃ cātmā prāpnuyāt : « l'*ātman* serait une chose réelle ». (246,9)

En effet, — comme on nomme *skandhas* les choses réelles, *rūpa*, etc., différentes les unes des autres en raison de la division en passées, etc. ; et comme ces mêmes [*skandhas*] seraient qualifiés « *ātman* », — l'*ātman* serait une chose réelle.

Or ce n'est pas admis (*iṣṭa*) [par nos coreligionnaires] en présence des textes :

« Moines, il y a cinq [choses] qui ne sont que nom, manière de parler, désignation. Quels cinq ? Le temps passé, le temps à venir, l'espace, le *nirvāṇa* et le *pugdala* » (4).

Et, de même :

« De même qu'on dit « char » en raison de l'ensemble des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel (*sattva*) » (5).

Par conséquent les *skandhas* ne sont pas l'*ātman* parce qu'il s'ensuivrait la conséquence que l'*ātman* est une chose réelle.

En outre, la *satkāyadṛṣṭi* ayant pour objet (*viṣaya*), [dans (247,3)

---

(1) ñes pa hdi = ce défaut là.

(2) Voir p. 247.9, 248.2.

(3) *Aṅg.* i, 33 : ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati....

(4) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 389.5 : pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātīto 'dhvā 'nāgato dhvā 'kāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ca.

(5) Comparer *Saṃyutta*. i. p. 135 et ci dessous, p. 257.
yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti /
evam khandhesu santesu hoti satto ti sammuti //

l'hypothèse du *skandha-ātman,*] une chose réelle, elle serait exempte d'erreur (*vaiparītyaṃ na syāt*), comme la connaissance (*jñāna*) du bleu, du jaune, etc. (1).

Par conséquent, ou bien la *satkāyadṛṣṭi* ne serait pas abandonnée par l'abandon du *samudaya* (°*prahāṇāt*), ou bien, comme la connaissance visuelle qui a pour objet le bleu, jaune, etc. sans plus (*nīlādimātrālambana*), elle ne serait abandonnée que par l'abandon de l'attachement (*chandorāga*) qui a pour objet les [*skandhas*] (*tadālambana*) (2).

(247,8) En outre,

128. « L'*ātman* serait certainement anéanti au moment du *nirvāṇa* ; il y aurait, avant le nirvāṇa, d'instant en instant, destruction et naissance [de l'*ātman*] ; l'agent détruit, son fruit n'existerait pas ; un autre mangerait l'action accumulée par un autre » (3).

Si l'*ātman* était constitué par les *skandhas* (°*svabhāva*), l'*ātman* serait anéanti au moment du nirvāṇa en raison de l'anéantissement des cinq *skandhas* ensemble. — Par conséquent, [votre thèse de l'*ātman-skandhas*] entraîne comme conséquence l'*antadṛṣṭi* par l'adhésion [qu'elle implique] à l'*ucchedānta,* (ou thèse de l'anéantissement) (4).

En effet, l'*antagrāhadṛṣṭi* consiste (*vyavasthāpitā*) dans le fait d'adhérer à l'éternité et à l'anéantissement (*śāsvata-uccheda-grāha*) de [la chose] ayant l'aspect de moi et de mien que, par la *satkāyadṛṣṭi*, vous considérez comme étant l'*ātman.*

Par conséquent, on ne doit pas admettre que l'*ātman* est anéanti au moment du *nirvāṇa*, parce que cette thèse implique l'*anta-*

(1) Voir la définition du *pratyakṣa* dans l'école de Dignāga.

(2) Sur l'expulsion de la *satkāyadṛṣṭi* par la vue de la vérité de la douleur, sur l'expulsion du *rāga* qui exige la *bhāvanā*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 478, n. 3.

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 342

ātmocchedo nirvṛtau syād avaśyaṃ
nāśotpādau nirvṛteḥ prāk kṣaṇeṣu /
kartur nāśāt tatphalābhāva eva
bhuñjītānyenārjitaṃ karma cānyaḥ //

(4) = tasmād ucchedāntagrāhād antadṛṣṭiprasaṅgaḥ

grāhadṛṣṭi ; par conséquent, l'*ātman* n'est pas constitué par les *skandhas*.

Dans les instants antérieurs à l'entrée dans le nirvāṇa, de même (248,2)
que les *skandhas* naissent et périssent à chaque instant, de même l'*ātman* aussi naîtrait et périrait, parce qu'il est constitué par les *skandhas*.

Par conséquent, de même qu'on ne dit pas : « Ce mien corps était », de même [Bhagavat] n'aurait pas dit : « En ce temps, à cette époque, j'étais le roi Māndhātar » (1), parce que l'*ātman* aurait péri comme le corps, parce que, en ce qui concerne le corps (*tatra*), on admet que c'est un autre [corps] qui [re]naît.

Le Śāstra aussi enseigne que : (248,9)

« L'*upādāna* (= les *skandhas* « assumés ») n'est pas l'*ātman*, car il naît et périt ; comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (2).

De même :

« Si l'*ātman* était les *skandhas*, il serait sujet à la naissance et à la destruction » (3).

S'il y a naissance et destruction [de l'*ātman*], l'*ātman*, agent, (248,17)
n'existant pas, son fruit n'existera pas. En effet, si celui qui accomplit l'acte n'est pas permanent, alors, en l'absence de l'agent,... (4), les actes ne seront pas en relation avec le fruit. Si le fruit de l'acte accompli par un moment antérieur est goûté (*upabhukta*) dans des moments postérieurs, alors, la rétribution de l'acte accumulé par un autre étant mangée par un autre,

bhuñjītānyenārjitaṃ karma cānyaḥ. (5)

---

(1) aham eva sa tena kālena tena samayena Māndhātā nāma rājā cakravārtī abhūvam .... Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 574.6 et note.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6 (*Vṛtti*, p. 576, b. *de hbyuṅ ba*). Voir ci-dessous, p. 283.2

na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca /
kathaṃ hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati //

(3) Ibid. xviii. 1 (*Vṛtti*, p. 341)

ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /

(4) las la yaṅ brten pai phyir med pas ?? [illegible]

(5) Vgl. BCA IX, 71

Il y aura donc destruction [pour l'agent] de l'acte accompli et possession [pour le non agent] de l'acte non accompli (1).

(249,6) On lit aussi dans le Śāstra :

« Si celui-ci [, l'être dans cette existence,] était différent [de celui-là, l'être dans l'existence antérieure], il serait sans connexion avec celui-là [, comme une cruche est indépendante d'un vêtement]. Il coexisterait avec lui. Il naîtrait sans être mort là [à l'existence antérieure] ».

« Anéantissement [de l'agent], destruction des actes, jouissance par un autre des actes faits par un autre, etc. : telles sont les conséquences désastreuses [de la thèse ici combattue] » (2).

Par conséquent, que l'*ātman* soit constitué par les *skandhas* (*skandhasvabhāva*), c'est inadmissible (*ayuktam*).

(249,16) On nous répondra :

Bien que les moments antérieur et postérieur [, le moment de l'acte et le moment de la jouissance du fruit,] soient différents (« autres »), cependant, comme ils sont d'une même série (*saṃtāna*, *saṃtati*), notre thèse ne présente pas les vices que vous signalez.

(249,18) L'auteur réplique :

129 a-b. « Si vous dites que ces vices sont inexistants en raison de l'existence réelle d'une série, — le vice de la série a été expliqué dans la critique faite ci-dessus ».

Dans la stance [ci-dessus] :

« Les *dharmas* de Maitreya et d'Upagupta.... » (3).

---

(1) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 325 et n. 2 : *akṛtābhyāgama*. Comparer *Sarvadarśana*, p. 26 etc., cités trad. *Muséon*, note 188.

(2) *Madhyamakaśāstra*, XXVII, 10 et 11 (*Vṛtti*, p. 579)

yadi hy ayaṃ bhaved anyaḥ pratyākhyāyāpi taṃ bhavet /
tathaiva [ca sa] saṃtiṣṭhet tatra jāyeta cāmṛtaḥ //
ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśas tathānyena kṛtakarmaṇām /
anyena paribhogaḥ syād evamādi prasajyate //

Lire XXVII, 10. c, avec la version de la Vṛtti : *de bzhin de ni gnas*.

(3) Voir ci-dessus, VI, 61, p. 154.7, où j'ai traduit : « Les *dharmas* qui dépendent de l'affection et de l'aversion ..... » — On a 92.16 *ñer sbas*, 154.7 *ñer spras* et *ñer sbas*, 250.1 *ñer spras* et *ñer sbas*. La *Madhyamakavṛtti*, citée ad 92,16 porte *ñer spas* et fournit l'équivalent *upagrāhaka* opposé à *maitra* (*byams pa*). — D'autre part *ñer sbas* = Upagupta (*Sarad Chandra Das*, p. 488).

[Nāgārjuna] dit aussi :

« Si l'homme [en qui renaît le dieu] est différent du dieu, il n'y a pas perpétuité ; si l'homme est différent du dieu, il n'y a pas série [des « moments » de l'homme et du dieu] (1).

Les conséquences que nous avons indiquées demeurent donc, car on ne peut considérer comme faisant partie d'une même série des [*dharmas* ou *kṣaṇas*, des moments] dont les caractères sont réciproquement différents [,les uns divins, les autres humains].

Donc l'*ātman* n'est pas les *skandhas*.

Il n'est pas non plus la pensée. C'est ce que l'auteur montre : (250,10)

129 c. « Donc les *skandhas* et la pensée ne sont pas *l'ātman* (*na yujyate*) ».

Ce n'est pas seulement en raison des conséquences désastreuses exposées ci-dessus que les *skandhas* et la pensée ne sont pas l'*ātman* (*ātmatvena nopapadyante*) ; mais cela résulte encore d'une autre considération :

129 d. « Parce qu'il est faux que le monde soit fini, etc. » (2).

Comme on lit [dans l'Écriture] que le monde n'est pas fini (*antavat*) etc., il est impossible que l'*ātman* (= le monde) soit les *skandhas* ou la pensée.

Les quatorze *avyākṛtavastus* sont lus par toutes les sectes, à savoir : (250,18)

« Le monde est éternel ; le monde est non éternel ; partiellement éternel, partiellement non éternel (3) ; ni éternel, ni non éternel, etc. »

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 16 (p. 583)
devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet /
devād anyo manuṣyaś cet saṃtatir nopapadyate //

(2) On a probablement :
— —] lokasyāntavattvādyabhāvāt ..

(3) On trouvera la formule classique *Madh. Vṛtti*, p. 446.9 : *śāśvato lokaḥ, aśāśvato lokaḥ, śāsvataś cāśāśvataś ca lokaḥ, ...*. L'équivalent sanscrit de *rtag kyaṅ rtag la mi rtag kyaṅ mi rtag go* (śāśvato 'pi śāśvataḥ, aśāśvato 'py aśāśvataḥ) n'est attesté par aucune source que je connaisse. Je ne pense pas me tromper en traduisant « partiellement ... » : — *śāśvata* = éternité dans le passé ; *ananta* = éternité dans l'avenir.

Comme Bhagavat a dit que ces [points, *vastu*,] ne doivent pas être tranchés, ce sont les quatorze *avyākṛtavastus*.

(251,4) Et ils sont ainsi condamnés (1) : « Si un moine tient que le monde est éternel », dans l'Écriture des Pūrvaśailas (2), « celui qui a l'opinion que le monde est éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion. Celui qui a l'opinion que le monde n'est pas éternel..., que le monde est partiellement éternel..., que le monde n'est ni éternel ni non éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion ». Il est ainsi déclaré qu'il ne faut ne pas demeurer avec eux. — De même pour tous les quatorze *avyākṛtavastus*.

(251,14) Or, si les *skandhas* étaient visés (*grah*) par le mot *loka* (monde) (3), alors, comme les *skandhas* qui naissent et meurent ne sont pas éternels, il aurait été promulgué (*vyākṛta*) que le monde n'est pas éternel. Comme il n'y a pas de *skandhas* au delà du nirvāṇa, il aurait été promulgué que le monde a une fin. De même, il aurait été promulgué que le Tathāgata n'existe pas après la mort.

Or la thèse que le monde a une fin, et les autres [thèses *avyākṛtas*] sont condamnées ; donc il n'est pas possible que l'*ātman* soit les *skandhas* mêmes.

(252,2) En outre,

130. « Dans votre système, le Yogin qui voit l'inexistence de l'*ātman* verrait nécessairement au même moment l'inexistence des choses. — Direz-vous qu'il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* éternel : alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le souteniez,] pensée ou *skandhas* ».

Si l'*ātman* était les *skandhas* [ou] la pensée, au moment où le Yogin, voyant les vérités *(satyadarśanakāle)*, voit la vérité de la douleur sous l'aspect de l'absence d'*ātman* (*anātmakākāra*) : « Tous les *dharmas* sont sans *ātman* », il verrait l'inexistence des *skan-*

(1) Le *daṅ* de la ligne 5 attire l'attention ; la syntaxe de la première partie de la phrase présente des difficultés.

(2) Un livre de cette école est cité p. 134.

(3) Par le fait, pour notre auteur, *loka* = *ātman*, le moi dont on ne peut rien dire puisqu'il n'existe pas.

dhas en voyant l'inexistence de l'*ātman* (1). — Or [notre adversaire] ne l'admet pas. – Donc l'*ātman* n'est pas les *skandhas*.

Mais, dira-t-on, lorsqu'on emploie le mot *ātman* à propos de la connexion de l'acte et du fruit *(saṃbandhakāle)*, ce mot vise alors les *skandhas* en effet, parce que tout autre *ātman* est impossible ; mais, lorsqu'il s'agit de la vue de l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), alors ce mot vise l'homme intérieurement actif (*antaḥkāra-puruṣa*??) imaginé par les autres [par les infidèles]. Donc, au moment où [le Yogin] voit l'inexistence de l'*ātman*, il voit seulement qu'il n'y a que des *saṃskāras* vides de *puruṣa* intérieur, et la conséquence qu'il verrait l'inexistence des choses [en général] ne s'impose pas (2). (252,12)

Réponse :

« Si, à ce moment, il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* éternel, alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le souteniez,] pensée ou *skandhas* ». (252,18)

Si notre adversaire, craignant la conséquence que le Yogin verrait l'inexistence de toutes choses, comprend ainsi le mot *ātman* dans le sens d'un *ātman* éternel, il ne soutient [plus] que les *skandhas* ou la pensée sont l'*ātman* : c'est abandonner sa thèse.

Direz-vous que vous n'admettez pas que [le mot *ātman*] vise semblable objet [,un éternel *puruṣa*], et que, partant, il n'y a point faute ? (252,20)

Non pas. Tantôt, c'est l'homme intérieur qui est l'*ātman* ; tantôt, ce sont les *skandhas* : d'où tenez-vous [cette exégèse], puisque l'arbitraire est inadmissible ?

Du fait de l'impossibilité (*asaṃbhavāt*) (3), direz-vous.

Nous avons aussi montré qu'il est impossible que [le mot *ātman*] s'applique aux *skandhas*. Par conséquent, si vous ne voulez pas

---

(1) Tel est certainement le sens. Peut-être faut-il lire : *bdag med par mthoṅ ba phuṅ po med par mthoṅ bar hgyur*.

(2) Lire l. 18 : thal bar mi hgyur ro sñam na / brjod par bya ste / rtag bdag spoṅ na de thse de yi phyir / khyod kyi sems sam phuṅ po bdag mi hgyur / gal te yaṅ dṅos po rnams med par mthoṅ bar thal bar hgyur bas hjigs nas......

(3) Il est impossible que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans l'énoncé de la vérité de la douleur ; et ci-dessus l. 5 (252,12).

[, contraints par notre *prasaṅga*,] que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans la phrase *sarvadharmā anātmakāḥ* « Toutes choses sont sans *ātman* », de même ailleurs aussi vous devez repousser cette interprétation. Que si, ailleurs, vous voulez que *ātman* désigne les *skandhas*, il faut aussi soutenir cette interprétation pour la phrase susdite.

(253,9) En outre,

131. « Votre Yogin, voyant l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), ne comprendra pas [pour cela] la nature vraie (*tattva*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc. ; entrant en mouvement en raison de la perception du *rūpa*, les [passions], affection (*rāga*) etc. naîtront, parce qu'il ne comprend pas la nature du [*rūpa*].

« Il y a un *kokila* sur les étamines » : cela suffit pour que, sans goûter la douceur des étamines, n'importe qui perçoive (*ālamb*) qu'elles sont douces. « Il n'y a pas de *kokila* sur les étamines » : ce n'est pas une raison pour que celui qui goûte la saveur [des étamines] ne perçoive pas la douceur, bien qu'il abandonne la conviction (*abhiniveśa*) y relative [à savoir qu'il y a un *kokila*].

(253,18) De même, ici aussi, si le Yogin voit de la sorte que les choses (*dharmas*), *rūpa*, etc., sont dépourvues d'un *ātman* permanent, alors, comme il ne connaît pas à fond (*aparijñāna*) leur nature (*svabhāva*), que lui [en] arrivera-t-il ? Pour raisonner autrement (*yadi vā*), comme il perçoit les caractères spécifiques (*svarūpa*) des [objets], *rūpa*, etc., pourquoi, bien que [le *rūpa*] soit sans *ātman*, abandonnerait-il l'affection qui a le *rūpa* pour objet ? Celui-là seulement qui a abandonné les [passions], affection, etc., parce qu'il sait que leurs objets n'existent pas, ne recherche pas les objets de sensation agréable, disant : « Grand bien à l'homme intérieur ! », et n'évite pas le contact avec des objets désagréables par crainte de la souffrance de cet [homme intérieur].

Par conséquent, entrant en mouvement par la perception des [objets], *rūpa*, etc., les [passions,] affection, etc., naissent, parce que manque la compréhension parfaite de la nature des [objets], compréhension qui est la cause de l'abandon des [passions,] affection, etc. ; — comme elle manque chez les infidèles (*bāhyavat*).

Mais, dira-t-on, nous prenons l'Écriture (*āgama*) comme autorité ; (254,12)
nous ne sommes pas atteints par l'autorité (*pramāṇa*) du raisonnement (*tarka*) ; et l'Écriture enseigne que les *skandhas* sont l'*ātman* : « O moines, les religieux ou les brahmanes qui voient l'*ātman*, ce qu'ils voient, c'est seulement les cinq *upādānaskandhas* » (1). De même en est-il ici aussi [,dans le cas qui nous occupe].

132. « Si vous soutenez que les *skandhas* sont l'*ātman* parce que le Maître a dit : « Les *skandhas* sont l'*ātman* », ce texte nie [seulement] qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*, car un autre *sūtra* dit : « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, etc. ».

Le texte en raison duquel vous croyez que les *skandhas* sont l'*ātman* ne met pas en lumière le fait que les *skandhas* sont l'*ātman* (*skandhān ātmatvena..,*) : l'intention de Bhagavat est qu'il n'existe pas d'*ātman* différent des *skandhas* ; [et il s'exprime comme il le fait] en vue de condamner la doctrine des infidèles au point de vue de la vérité de *saṃvṛti*, et de mettre en lumière d'une manière exacte la vérité de *saṃvṛti* (2).

Mais, dira-t-on, comment décidez-vous que ce [texte] est [seulement] la négation d'un *ātman* différent des *skandhas ?* (255,9)

Du fait qu'un autre sūtra nie que les [*skandhas*], *rūpa*, etc. soient l'*ātman*.

Comment cela ?

133. « Comme un autre sūtra déclare que le *rūpa*, la *vedanā* ne sont pas l'*ātman*, ni la *saṃjñā*, ni les *saṃskāras*, ni le *vijñāna* non plus, — on n'admettra pas que l'enseignement de [ce] sūtra soit que les *skandhas* sont l'*ātman* ».

Il est donc certain que ce sūtra : « C'est dans les cinq *upādānaskandhas* sans plus (*eva*) qu'ils voient l'*ātman* », nie seulement qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*. Et le sūtra qui nie que les [*skandhas*,] *rūpa*, etc., soient l'*ātman*, nie que l'objet

(1) Voir ci-dessus p. 244 15.

(2) Je traduis comme si le texte portait : phyin ci *ma* log par gsal bai phyir ; car peut-on comprendre « ... mettre en lumière inexactement .., » ?

(*viṣaya*) de la *satkāyadṛṣṭi*, l'*ātman* « désigné en raison de », (1) ait pour *upādāna* les *skandhas* ; — voilà ce qui en est ; — pour introduire dans la pensée de la réalité (*tattvacitta*). Parce que, l'*upādātar* [c'est-à-dire l'*ātman*] n'étant pas perçu, son *upādāna* aussi n'existe pas ; il y a donc abandon de l'affection pour les [*skandhas*], *rūpa*, etc. [aussitôt qu'on a compris que l'*ātman* n'est pas *upādātar*, n'a pas pour *upādāna* les *skandhas*, n'a pas d'*upādāna*, n'est qu'une désignation, *prajñapti*].

Comme un autre sūtra s'exprime dans ce sens, on n'admettra pas que l'enseignement du sūtra précédent soit que les *skandhas* sont l'*ātman*.

(256,8) D'ailleurs, même à le prendre vous l'entendez (?) (2), l'enseignement de ce sūtra n'est pas capable de montrer que les *skandhas* sont l'*ātman*.

Comment ? dira-t-on.

134 a-b. « Quand [le sūtra] dit que l'*ātman* est les *skandhas*, il est la collection des *skandhas*, il n'est pas de la nature des *skandhas* (*skandharūpa*) ».

De même que quand on dit : « les arbres sont la forêt », la forêt est la collection (3) des arbres, mais n'est pas de la nature des arbres, car il s'ensuivrait que chaque arbre serait forêt.

(256,16) Par conséquent, la collection, n'étant rien que ce soit,

134 c-d. « n'est pas protecteur, dompteur, témoin ; comme elle n'est pas cela, cet [*ātman*] n'est pas la collection ».

Bhagavat a dit que [l'*ātman*] est protecteur et témoin :

« L'*ātman* est le protecteur de l'*ātman* ; l'*ātman* est l'ennemi de

(1) brten nas gdags pa qui qualifie *bdag* (ātman) correspond, je pense, au sanscrit *upādāya prajñapita* (voir *Madhyamaka*, xxiv, 18, cité ci-dessus 228 17), qu'on peut traduire « désigné en raison de », « objet du *vyavahāra*, *vyavahṛta* en raison des causes ». — Voir *Madh. Vṛtti*, 189.13, 285, n. 4.

On a vu que le sens du *pratītyasamutpāda* est l'*upādāya-prajñapti*, ci-dessus p. 288,9.

(2) sgrub pai thsul du ñes kyaṅ = siddhanayena niścito 'pi ... (??)

(3) saṃbhāra ? samūha ?

l'*ātman* ; l'*ātman* est le témoin de l'*ātman* pour les bonnes et les mauvaises actions ». (1)

Il a dit qu'il était dompteur :

« Par l'*ātman* bien dompté, le sage obtient le ciel ». (2)

Or il est impossible que la collection en elle-même (*samūhamātra*), n'étant pas une chose réelle (*dravya*), soit protecteur, dompteur, témoin. Par conséquent, l'*ātman* n'est pas la collection.

Mais, dira-t-on, la collection n'existant pas à part des membres (257,11)
de la collection (*samūhin* ??) (3), [l'*ātman*] sera considéré comme étant le fruit même des membres de la collection. Par conséquent, la qualité de protecteur, dompteur et témoin, sera justifiée.

Non pas ; car nous avons exposé le vice de cette conception.

En outre : (257,15)

135 a-b. Alors [, dans votre hypothèse ,] ses membres placés en tas seraient le char, car l'*ātman* est semblable au char ».

Comme l'enseigne le sūtra :

« *ātman* : c'est là une pensée de Satan ; vous êtes hérétique ; ce tas de *saṃskāras* est vile ; il ne s'y trouve pas d'être personnel (*sattva*) ».

« De même qu'on dit « char » en raison de la collection des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel ». (4)

Donc, (258,7)

135 c-d. « Puisque le sūtra dit que l'*ātman* est en raison des *skandhas*, il n'est pas la simple réunion des *skandhas* ».

[L'*ātman*] n'est pas la simple collection des membres, supports (*upādāna*) de désignation, en raison desquels il est désigné [comme

---

(1) Les pādas *c* et *d*, *Madh. vṛtti*, 354,8.

(2) Voir ci-dessus p. 245.

(3) On a ici le singulier, mais, ci-dessous, le pluriel.

(4) Comparer *Saṃyutta*, i, p. 135, et ci-dessus p. 246.
kin nu satto ti paccesi māra ditthigataṃ nu te /
suddhasaṅkhārapuñjo yaṃ nayiddha sattūpalabhati //.

ātman] (1) ; parce qu'il est désigné en raison [d'eux] ; comme il en est pour ce qui provient des éléments matériels (*bhūta*). — De même que, ayant les éléments pour cause (*hetuṃ kṛtvā*), provenant des éléments, sont désignés le bleu, etc., l'œil, etc. : ni l'un ni l'autre ne sont la simple réunion des éléments. De même l'*ātman*, qui est une désignation (*prajñaptyātmaka*) dépendante (*hetuṃ kṛtvā*) des *skandhas*, ne peut pas être la simple collection des *skandhas*.

(258,16) Mais, dira-t-on, la cruche, etc., infirment le caractère contraignant (*niyama*) [du *hetu* de votre syllogisme, car on dit cruche en raison de terre, eau, etc. (*bhūtāny upādāya prajñapyate ghaṭaḥ*), et cependant la cruche n'est qu'une réunion des éléments].

(258,17) Non pas, car il n'est pas prouvé que même la cruche, etc., ne soit qu'une collection du *rūpa*, etc., — car la même question se pose [que pour l'*ātman*] (2).

258,19) Mais, dira-t-on, il est vrai que le char n'est pas la simple collection de [ses membres], roue, etc., — mais lorsque [les membres] roue, etc., sont doués d'une certaine disposition (ou figure, *saṃsthāna*, *ākāra*) (3), alors ils obtiennent le nom de char. De même l'*ātman* n'est qu'une construction (, une disposition, *vyūha*, *nyāsa*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc.

(259,4) Non pas.

Pourquoi ? dira-t-on.

136 a-c. « [L'*ātman* serait], dites-vous, [simple] disposition [des *skandhas*] : les choses matérielles (*rūpin*) sont susceptibles de disposition ; elles seront donc, pour vous, l'*ātman* ; et la collection

---

(1) yad upādāya yat prajñapyate na tatprajñaptyupādānāṅgasambhāramātram.

D'après les passages parallèles, *Madh. Vṛtti*, 215.1, 285, n. 4, cette version comporterait l'affixe du génitif : btags-pai ñe bar len pai = *prajñaptyupādāna-*

Mais je ne crois pas cette remarque décisive contre la restitution proposée.

A séparer *btags pa* de *ñe bar len pa*, on ne pourrait construire : *tat prajñaptam* ... = « ce désigné », car il faudrait, dans cette hypothèse *btags pa de ni* et non pas *de ni btags pa*.

(2) tulyaparyanuyogāt.

(3) Voir p. 273.2.

des [données spirituelles], pensée (= *vijñāna*), etc. (= *saṃjñā*, etc) ne sera pas l'*ātman* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

136 d. « Parce que les [données spirituelles] ne sont pas susceptibles de disposition ».

N'étant pas matérielles.

Autre point. (259,10)

137 a. « L'*upādātar* ne peut être la même chose que son *upādāna* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

137 b. « Dans ce cas, l'acte et l'agent seraient la même chose ».

Upādātar, parce qu'il assume, c'est l'agent ; *upādāna*, parce qu'assumé (*upātta*), c'est l'acte ; l'agent, c'est l'*ātman* ; l'*upādāna*, ce sont les cinq *skandhas*.

Si l'*ātman* était la simple collection des [*skandhas*], *rūpa*, etc., l'agent et l'acte seraient la même chose ; et on ne veut pas de cette conclusion, parce qu'il s'ensuivrait que les éléments et les choses (*rūpāṇi*) qui [en] dépendent, la cruche et le potier, seraient la même chose.

Comme le dit [Nāgārjuna] :

« Si le feu était ce qu'est le combustible, l'agent et l'acte seraient la même chose » (1).

Et :

« Par le feu et le combustible se trouve entièrement expliquée toute la relation de l'*ātman* et de l'*upādana*, en même temps que le tissu [et les fils], la cruche [et ses éléments] (2) ».

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, x, 1
yad indhanaṃ sa cet agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ /

(2) Ibid. x, 15
agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ /
sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṃ paṭaghaṭādibhiḥ //

De même qu'on ne veut pas de l'identité du feu et du combustible, de même faut-il rejeter celle de l'*ātman* et de l'*upādāna* (1).

(260,12) Mais, dira-t-on, cet *upādātar*, qui est l'agent, n'est rien que ce soit : c'est la simple réunion des *upādānas*.

L'auteur dit que cette manière de voir non plus n'est pas justifiée :

137 c-d. « Si on pense que l'acte existe en l'absence d'agent, il n'existe pas, car il n'y a point d'acte en l'absence d'agent ».

Il n'en est pas comme vous pensez : si vous ne voulez pas d'agent, il faut rejeter l'acte, qui n'aurait pas de cause.

Le Sāstra dit :

« De même faut-il juger de l'*upādāna* [, en niant l'existence indépendante de l'*upādātar* et de l'*upādāna*], par la négation de l'agent et de l'acte. Et il faut considérer toutes les autres choses d'après l'agent et l'acte » (2).

(3) Prenant le suffixe *lyuṭ* (= °ana) pour marquer le *bhāva* (*bhāve lyuṭpratyayaṃ kṛtvā*), on a *upādāna* à raison d'*upātti* : [*upādāna* signifie donc l'action (*kriyā*) d'assumer].

Le *bhāva* n'existant pas sans ce qui le produit (*sādh*), sont impliqués ses producteurs : ce qui est assumé (= *karma*, objet de l'action) et celui qui assume (= *kartar*, sujet de l'action).

Prenant le suffixe *lyuṭ* pour marquer le *karman*, objet de l'action, en vertu du [principe] *kṛtyalyuṭo bahulam* (Pāṇini, iii, 3, 113), le mot *upādāna* désigne le *karman*, à savoir ce qui doit être assumé.

---

(1) Que faire de *las ṅa*, l. 11 ? *la yaṅ* ??

(2) viii, 13 (*Vṛtti*, p. 189 et 190), cité ci-dessus 227.6

evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ /
kartuś ca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

Notre texte porte ici *bhāvān* et non *dharmān*.

(3) Comparer le commentaire de la *Madh. vṛtti*, p. 189.13 upāttir upādānam / anena copāttikriyām āha / sā ca svasādhanaṃ kartāram upādātāraṃ karma copādānaṃ saṃnidhāpayati = ñe bar len pas na ñe bar len pa ste de ltar na hdis ni ñe bar len pai bya ba bstan la / des kyaṅ raṅ gi sgrub byed byed pa po de ñe bar len pa po daṅ ne bar blaṅ bar bya ba las hdzin par byed ciṅ / .....

Il faut donc lire *upātter upādānam*.

Par conséquent, de même qu'on parle d'acte en raison de l'agent, (*karma prajñapyate*) et réciproquement ; de même l'*upādātar* en raison de l'*upādāna*, et réciproquement. (261,12)

[Le Śāstra] dit encore : (261,14)

L'*ātman* n'est pas différent de l'*upādāna* ; il n'est pas non plus l'*upādāna ;* il n'est pas sans *upādāna*; et la conclusion qu'il n'existe pas, est fausse » (1).

Par conséquent, en l'absence d'agent, l'acte aussi n'existe pas. Et le [sūtra] qui enseigne : « On ne perçoit pas d'agent, l'acte existe, la rétribution existe » (2), il nie que l'agent existe en soi (*svabhāvena*), et ne nie pas qu'il existe comme membre de la commune pratique des désignations interdépendantes (3), car un [sūtra] dit : « Ce pudgala revêtu d'ignorance accomplit des actes bons, etc. » (4) (261,19)

Autre point : (262,6)

138-139 « Le Muni a enseigné que l'*ātman* est en raison des six *dhātus*, terre, eau, feu, vent, *vijñāna*, espace, et des six *sparśāyatanas*, œil, etc. ; que l'*ātman* est en s'appuyant sur la pensée et les *dharmas* succédanés de la pensée *(caitta)*. Donc, il n'est pas ces [*dhātus*, etc.] et lui-même (5) ; il n'est pas leur simple collection. Par conséquent, la pensée de les prendre pour moi n'est pas justifiée ». (6)

Il est dit dans le sūtra : « O grand roi ! ce *puruṣapudgala* est

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 8 (*Vṛtti*, p. 577)
evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ /
ātmā nāsty anupādānaḥ nāpi nāsty eṣa niścayaḥ //

(2) Comparer la *Paramārthaśūnyatā* : iti hi bhikṣavo 'sti karma, asti phalaṃ, kārakas tu nopalabhyate .... (*Bodhicaryāvatāra*, ix, 73, p. 474.

(3) upādāyaprajñapyavyavahārāṅgatvena

(4) avidyānugato 'yaṃ puruṣapudgalaḥ .... ; voir *Madh. Vṛ*. 180,4, 558,3 etc.

(5) Je ne vois pas d'autre traduction possible de la formule *de ni de rnams daṅ de ñid ma yin* que nous retrouverons ci-dessous dans le commentaire.

(6) Soit, pour le quatrième pāda,
nāto [yuktā] teṣv ahaṃkārabuddhiḥ

de six *dhātus*, de six *sparśāyatanas*, de dix-huit *mana-upavicāras* ». (1)

(262,17) Les six *dhātus* sont la terre, l'eau, le feu, le vent, le *vijñāna* et l'espace. En raison de ces [*dhātus*], la désignation *ātman* (*ātmā prajñapyate*).

Les six *sparśāyatanas*, depuis le *cakṣuḥsparśāyatana* jusqu'au *manaḥsparśāyatana*. En raison de ces [*āyatanas*], la désignation *ātman*.

Les dix-huit *mana-upavicāras* : les six *saumanasya-upavicāras* relatifs à la couleur, au son, à l'odeur, à la saveur, au tangible, aux *dharmas*; de même pour les *daurmanasya* et les *upekṣā-upavicāras*.

En raison de ces [données] et s'appuyant (? *upa-gṛhya*, *upādāya* ?) sur la pensée et les *dharmas* succédanés de la pensée (*caittadharmas*), désignation de l'*ātman*.

(263,6) Comme il est dit que l'*ātman* est désigné [comme *ātman*] par le moyen (°*dvāreṇa*) de ces *dhātus*, etc., il n'est pas ces [*dhātus*] et lui-même. Le sens est qu'il n'y a pas identité (*ananyatva*). — Il n'est pas non plus leur simple collection.

Comme les *dharmas* qui ont été énumérés ne peuvent être l'*ātman*, la pensée de les prendre pour le moi n'est pas justifiée.

Puisque, — l'objet de l'idée de moi n'étant pas les *skandhas*, et n'étant pas non plus différent des *skandhas*, — il n'y a pas d'objet de l'idée de moi, — le Yogin, ne percevant pas d'*ātman*, comprend que le « mien » aussi est dépourvu de substance (*asāra*) : écartant tout le *saṃskṛta*, ne se prenant à rien, il obtient le *nirvāṇa* (*anupādāya parinirvāsyati*). — Par conséquent, cet examen (*vicāra*) est grandement propice (*bhadra*)

(263,18) Mais, celui qui soutient que l'objet de l'idée de moi est les *skandhas* et la pensée, dans son système, l'idée de moi durera aussi

(1) *Pitāputrasamāgama*, cité *Sikṣāsamuccaya*, p. 244 ; *Bodhicaryāvatāra*, p. 508 ; comp. *Majjhima*. iii, p. 240.
ṣaḍdhātur ayaṃ mahārāja puruṣaḥ / ṣaṭsparśāyatanaḥ / aṣṭādaśamanopavicāraḥ.
La version de Bodhic. porte *skyes bu gaṅ zag*, puruṣapudgala, comme la nôtre.
Abhidharmakośav. Burn. 42 a : ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣo puruṣa iti

longtemps que se produiront les *skandhas*, parce qu'ils sont le fondement de l'idée de moi (*ahaṃkāra*).

C'est ce que dit l'auteur :

140. « On comprend l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), et on rejette l'*ātman* permanent : mais on ne veut pas que cet [*ātman* permanent] soit le point d'appui de l'idée de moi. Que quelqu'un, dans ces conditions, puisse, par la connaissance du *nairātmya*, abandonner la « vue de l'*ātman* » (, l'idée de moi, *ātmadṛṣṭi*), c'est une doctrine vraiment merveilleuse ! » (1)

Si l'*ātman* est permanent et objet de l'idée de moi, on abandonnera l'idée de moi par la [connaissance de] l'inexistence de cet [*ātman*]. Mais dire qu'en voyant l'inexistence d'une chose différente de l'objet de l'idée de moi, on obtiendra l'arrêt de l'idée de moi, c'est vraiment admirable à vous !

L'auteur montre, par un exemple, l'incohérence de cette opinion :

141. « Il voit un serpent installé dans un trou dans sa maison ; (264,9)
mais, constatant qu'aucun éléphant ne s'y trouve, il n'a plus peur [de l'éléphant] et abandonne toute crainte du serpent même : notre adversaire est vraiment candide ! » (2)

Celui qui, même à proximité de la cause de danger, ne voyant pas le danger (*bhaya*) qui s'y trouve, ne prend pas de précautions (*pratividhānam akurvan*) et, par folie, fait montre d'absence de crainte (*bhaya*), il sera saisi par le serpent.... (3)

L'absence de l'éléphant n'est pas capable d'écarter le danger du serpent. — De même, dans le système de celui qui prend les *skan-*

---

(1) nairātmyāvabodhakāle nityam ātmānaṃ jahāti, taṃ tu ahaṃkārāśrayatvena necchati. tasmān nairātmyāvabodhād ātmadṛṣṭiḥ kenāpy utsṛjyate ....

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26

paśyann ahiṃ chidragataṃ svagehe
gajo 'tra nāstīti nirastaśaṅkhaḥ /
jahāti sarpād api nāma bhītim
aho hi nāmārjavatā parasya //

(3) Je ne vois pas comment interpréter la phrase *phabs pa rñed pa ñid kyis na* = *kinvalābhād eva.*

dhas et le *vijñāna* pour l'*ātman*, l'absence d'*ātman* permanent n'est pas capable d'écarter l'idée de moi qui a pour objet les *skandhas*. Par conséquent, certainement, sa transmigration ne sera pas arrêtée.

(265,4) L'auteur a donc établi les deux thèses, que l'*ātman* n'est pas de la nature des *skandhas* (°*svabhāva*) et qu'il n'est pas différent des *skandhas* : il va montrer maintenant que l'*ātman* (*ātmasattā ?*) ne peut être conçu comme contenant et contenu (*ādhāra, ādheya*)

142. « L'*ātman* n'est pas dans les *skandhas*, ni les *skandhas* dans l'*ātman*, parce que cette conception serait possible s'il y avait différence [entre l'*ātman* et les *skandhas*] ; mais il n'y a pas différence : donc, c'est une conception fausse ». (1)

Quand il y a différence, la qualité de contenant et contenu est possible. C'est ainsi qu'on pense : « Le petit lait est dans la mangeoire de métal » ; la mangeoire et le lait étant différents, le monde les voit comme contenant et contenu.

Mais ni les *skandhas* ne sont, de la sorte, différents de l'*ātman*, ni l'*ātman* n'est différent des *skandhas* ; ils ne peuvent avoir la qualité de contenant et contenu.

(265,18) L'auteur montre comment l'*ātman* ne peut être « en possession des *skandhas* » (*skandhavattva*) :

143. « L'*ātman* n'est pas admis comme possédant le *rūpa*, parce que l'*ātman* n'existe pas ; par conséquent, la relation de possession est imposible. Elle existe quand il y a différence : *gomān*,

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 434
skandheṣv ātmā vidyate naiva cāmī
santi skandhā nātmanītīha yasmāt /
saty anyatve syād iyaṃ kalpanā vai
tac cānyatvaṃ nāsty ataḥ kalpanaiṣā //
dont la version :
bdag ni phuṅ po la med phuṅ hdi dag
bdag la yod pa ma yin gaṅ gi phyir.

quand il n'y a pas différence : *rūpavān* ; mais l'*ātman* n'est ni la même chose, ni autre chose que le *rūpa* » (1)

Nous avons réfuté plus haut l'identité et la différence de l'*ātman* et des *skandhas*.

Le suffixe qui marque la possession (*mat* ou *vatpratyaya*) est employé dans le cas d'identité, comme par exemple : *rūpavān devadattaḥ*, « Devadatta a un corps (?) » ; dans le cas de différence, par exemple : *gomān*, « [Devadatta] a des vaches ». Mais comme il n'y a ni identité ni différence entre le *rūpa* et l'*ātman*, on ne peut pas dire *rūpavān ātmā*.

Maintenant, voulant enseigner par énumération (*saṃkhyādvāreṇa*), dans un exposé résumé des thèses condamnées, que la *satkāyadṛṣṭi* se meut (*pravṛtta ?*) sur des points d'appui et avec des aspects faux, l'auteur dit : (266,10)

144. « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, ni doué de *rūpa*, ni dans le *rūpa* ; le *rūpa* n'est pas dans l'*ātman*. De même, sous quatre aspects, jugez des autres *skandhas*. Ce sont là les vingt pièces de l'*ātmadṛṣṭi* ». (2)

La *satkāyadṛṣṭi* prend pour l'*ātman*, de quatre manières différentes, les cinq *skandhas* qui sont dépourvus d'*ātman* ; elle a donc vingt pièces.

---

(1) Cité ibidem

iṣṭo nātmā rūpavān nāsti yasmād
ātmā mattvārthopayogo hi nātaḥ /
bhede gomān rūpavān apy abhede
tattvānyatve rūpato nātmanaḥ staḥ //

b. Le MS. porte *mattva°*

La version tibétaine de la Vṛtti rend *rūpato* par *dṅos med phyir* = *arūpataḥ*, *abhāvataḥ*. — « Identité et différence ne sont pas de l'*ātman* parce qu'il n'existe pas », au lieu de : « Identité et différence relativement au *rūpa* ... »

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26

rūpaṃ nātmā rūpavān naiva cātmā
rūpe nātmā rūpam ātmany asac ca /
skandhān evaṃ viddhi sarvāṃś caturdhā
viṃśaty aṃśā eta iṣṭāḥ svadṛṣṭeḥ //

(266,19) Mais, dira-t-on, l'examen [de chaque *skandha*] est quintuple. Le Sāstra, en effet, ne dit-il pas :

« Le Tathāgata n'est pas les *skandhas*, ni autre que les *skandhas* ; les *skandhas* ne sont pas en lui ; il n'est pas dans les *skandhas* ; il n'est pas doué des *skandhas* : quel est le Tathāgata ? » (1)

La [*satkāyadṛṣṭi*] est donc de vingt-cinq pièces. Pourquoi dites-vous vingt ?

(267,6) Ces vingt pièces de la *satkāyadṛṣṭi* sont déterminées dans le Sūtra (2). Comme l'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) est impossible si on ne [se] prend aux *skandhas*, la [*satkāyadṛṣṭi*] se meut en s'appuyant sur les *skandhas* de quatre manières.

Comme il ne peut donc y avoir nulle part d'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) indépendamment des *skandhas*, un cinquième aspect de la *satkāyadṛṣṭi* est impossible. Par conséquent, la *satkāyadṛṣṭi* est seulement de vingt pièces.

Si le Sāstra en indique un cinquième, la thèse de la différence (*anyatva*), c'est pour contredire la doctrine des infidèles.

(267,14) L'Écriture enseigne que le fruit de *srotaāpatti* se manifeste quand sont détruites par la foudre du savoir les vingt hautes cimes de la montagne de la *satkāyadṛṣṭi* :

145. « Ce sont ces hautes cimes placées sur la large montagne de la *satkāyadṛṣṭi*, avec lesquelles périt la montagne de l'hérésie brisée par la foudre de la connaissance de l'inexistence du moi. » (3)

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 1 (*Vṛtti*, p. 432, 454)
skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmin skandhā na teṣu saḥ /
tathāgataḥ skandhavān na katamo tra tathāgataḥ //

(2) Voir, par exemple, *Saṃyutta*, iv, p. 287.

(3) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26-7 (avec de mauvaises lectures en d. *sahasaiva tu*)

etāni tāni śikharāṇi samudgatāni
satkāyadṛṣṭivipulācalasaṃsthitāni /
nairātmyabodhakuliśena vidāritātmā
bhedaṃ prayāti saha yair ⏑ ⏑ dṛṣṭiśailaḥ //

Voir *Mahāvyutpatti*, 208, viṃśatiśikharasamudgataḥ satkāyadṛṣṭiśailaḥ, rūpam ātmā svāmivat, rūpavān ātmā alaṃkāravat, ātmīyaṃ rūpaṃ bhṛtyavat, rūpe ātmā bhājanavat.

Comp. *Madhyamakavṛtti*, p. 294.8.

On distingue deux formes de *satkāyadṛṣṭi* ; la première, *parikalpitā*, n'existe plus chez le *srotaāpanna* ; la seconde, *sahajā*, demeure.

La montagne de la *satkāyadṛṣṭi*, tant qu'elle n'est pas frappée par la foudre du noble savoir, développée tous les jours par les pierres des passions, existant depuis la transmigration sans origine, élevée dans les trois mondes (*kāmadhātu*, etc.), étendue dans toutes les directions, profonde depuis la terre d'or de l'ignorance, — quand elle périt par la foudre de la connaissance du *nairātmya*, les cimes très élevées qui périssent avec elle, ce sont ces cimes [dont parle l'Écriture].

Maintenant, pour réfuter la doctrine de l'existence réelle (*dravyasattā*) du *pudgala*, qu'imaginent les Ārya-Sāṃmitīyas (1), l'auteur dit : (268,7)

146. « Quelques-uns soutiennent l'existence réelle du *pudgala* dont on ne peut dire qu'il soit identique ou différent, permanent ou impermanent, etc. ; ils soutiennent qu'il est la connaissance des six *vijñānas* (?) (2) ; ils soutiennent qu'il est aussi le fondement de l'idée de moi ».

Comme il n'est pas perçu (*grahaṇāsiddheḥ*) indépendamment des *skandhas*, le *pudgala* n'est pas autre que les *skandhas* ; il n'est pas non plus de la nature des *skandhas*, parce qu'il serait du même coup sujet à la naissance et à la destruction. Par conséquent, on ne peut dire (*anirvacanīya*) qu'il soit identique ou différent (*tattvānyatvena*) relativement aux *skandhas*.

De même que pour l'identité et la différence, de même on ne peut pas dire qu'il soit permanent (*nitya*) ou impermanent.

Il est aussi la connaissance des six *vijñānas* (3).

Il convient que ce *pudgala* soit une chose réelle (*dravyasat*), car on le qualifie d'agent et de « jouisseur » (*kartṛtvena bhoktṛtvena vacanīya*), car il est en relation avec la transmigration, le *nirvāṇa*, la captivité et la délivrance.

---

(1) Voir ci-dessus p. 244.

(2) rnam çes drug gi çes byar de hdod ciṅ = *ṣaḍvijñānānāṃ jñeyaṃ taṃ icchanti*. — Mais le *pudgala* n'est certainement pas l'objet (*jñeya*) de la connaissance visuelle, etc. — D'ailleurs le commentaire : rnam par çes pa drug gi çes pa yaṅ yin no = *ṣaḍvijñānānāṃ jñānam apy asti*.

(3) Voir la note précédente. — Faut-il comprendre : « c'est lui qui connait par les six *vijñānas* » ?

Ils soutiennent qu'il est l'objet de l'idée de moi.

(269,3) Cette doctrine non plus n'est pas justifiée :

147. « Parce qu'on ne considère pas la pensée comme indicible relativement au *rūpa*, on ne considère pas comme indicible ce qui existe réellement (*sadbhāva ?*). Si quelque *ātman* était établi comme existant (*bhāvena ?*), de même que la pensée il ne serait pas indicible... » (1)

Ce śloka montre qu'un « indicible » ne peut pas exister réellement *(dravyasattayā).*

(269,10) Pour montrer qu'il existe comme désignation, (*prajñaptisattayā*), l'auteur dit :

148. « Pour vous, la cruche n'existe pas absolument (*bhāvasiddharūpa*), parce qu'elle est indicible à l'égard du *rūpa*, etc. ; l'*ātman*, qui est indicible à l'égard des *skandhas*, il ne faut pas le considérer comme établi d'une existence en soi. »

On attribue une existence de désignation à la cruche, qu'on ne peut pas dire qui soit identique ou différente relativement au *rūpa*, etc. ; de même l'*ātman*, comme la cruche, existera comme désignation.

(269,19) Ayant expliqué dans ces deux ślokas ce qu'il nie et ce qu'il affirme [relativement à l'existence de l'*ātman*], l'auteur entreprend maintenant, en disant que l'identité et la différence ont pour point d'appui ou réceptacle les choses réelles (*bhāvāśrayatvena*), de nier l'*ātman* parce qu'il n'est pas le point d'appui des qualités des choses (*bhāvadharma°*).

149. « Vous ne voulez pas que le *vijñāna* soit différent de lui-même ; vous voulez qu'il soit autre chose que les [*skandhas*], *rūpa*, etc. ; on constate ce double aspect [, d'identité et de différence,] dans les choses (*bhāva*). Par conséquent l'*ātman* n'existe pas, parce qu'il est dépourvu de [ces] qualités des choses (*bhāvadharmarahitātvāt*) ».

(1) 147 d. Comment faut-il comprendre *grub dṅos* ? « ... étant une chose établie comme est la pensée .. » ?

Si, comme vous le soutenez, l'*ātman* existait réellement *(dravyasat)*, sans aucun doute, comme le *vijñāna*, il ne serait pas différent de lui-même, il serait une chose différente des [*skandhas*], *rūpa*, etc. — Mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, ne possédant pas les caractères (*dharmas*) de la chose, comme la cruche, l'*ātman* n'existe pas [d'existence réelle, *dravyatas*].

Puisque, examiné de la sorte, le *pudgala* ne peut être une chose (270,12)
réelle (*dravya*) :

150. a-c. « Par conséquent le point d'appui de l'idée de moi n'est pas une chose ; n'est pas différent des *skandhas* ; n'est pas de la nature des *skandhas* (°*rūpa*) ; n'est pas le réceptacle les *skandhas* (*skandhādhāra*) ; n'en est pas pourvu. »

Quand on l'examine de près, l'objet (*viṣaya*) de l'idée de moi ne peut pas être une chose réelle (*dravya*) ; ni être différent des *skandhas* ; il n'est pas de la nature des *skandhas* (*svabhāva*) ; ni le réceptacle (*ādhāra*) des *skandhas*.

— Ou bien [la thèse condamnée est que] les *skandhas* étant son réceptacle, il est contenu dans les *skandhas*. Pour mettre en lumière les deux thèses de [l'*ātman*] contenant ou contenu (*ādhāra, ādheyapakṣa*), le composé (*skandhādhāra*) se rapporte aux deux.

L'*ātman* n'est pas non plus pourvu des *skandhas*.

Par conséquent, qu'on soutienne que l'*ātman* est « désigné », (271,4)
qu'on soutienne qu'il n'est pas perçu *(ālamb)*, il ne faut pas admettre l'*ātman* de la multiple manière qui a été exposée (*yathoktākārais*).

L'auteur dit :

150. d. « Il est établi en raison des *skandhas* ».

De même qu'il n'y a pas naissance sans causes, etc. (= de soi, etc.), bien qu'on admette, pour ne pas briser la vérité de *saṃvṛti*, ceci seulement : « ceci naît en raison de cela » (1) ; de même, ici aussi, — comme [l'*ātman*] repose sur la « désignation

(1) Voir ci-dessus 226,1 et suiv.

en raison de », — il faut admettre, en vue de rendre compte de l'expérience mondaine (*laukika vyavahāra*), ceci seulement : « désignation en raison des *skandhas* », après avoir écarté les manières [d'entendre le rapport de l'*ātman* avec les *skandhas*] qui présentent les défauts qu'on a vus, — parce qu'on constate la désignation et la pratique d'*ātman* (1).

(271,15) L'auteur expose un exemple emprunté au monde extérieur en vue d'éclairer ce qu'il vient de dire pour prouver que l'*ātman* n'est que « désignation ».

151. « De même, on ne veut pas que le char soit différent de ses membres ; il n'en est pas non-différent ; il n'en est pas pourvu ; il n'est pas dans ses membres, qui ne sont pas en lui ; il n'est pas leur simple collection, ni leur figure (*saṃsthāna*) (2). »

(272,3) Les cinq thèses de l'identité, de la différence, du contenant, du contenu, de la possession ont été expliquées ci-dessus. Il faut démontrer les thèses relatives à la collection et à la figure ; et l'auteur entreprend de les expliquer :

152 a-b. « Si le char était la simple collection, le char existerait même à l'état de poudre ».

On l'a déjà dit [: la thèse de collection est fausse] ; si on l'expose à nouveau, c'est pour mettre en lumière [la fausseté de la thèse], en indiquant un nouveau défaut.

Pour la même raison, l'auteur dit :

152 c-d. « Comme, l'organisme (*aṅgin* = qui a des membres) n'existant pas, les membres n'existent pas, le char ne peut non plus être la seule figure ».

---

(1) evam ihāpy upādāyaprajñaptisamāśrita [iti] yathoktadoṣavantam ākāraṃ pratyākhyāya skandhān upādāya prajñaptir ity etāvanmātraṃ lokavyavahāravyavasthāpanārtham abhyupagantavyam, ātmavyavahāraprajñaptidarśanāt /

ātmaprajñapti = dire *ātman*; °*vyavahāra* tout l'ensemble de l'activité relative et consécutive à cette manière de dire : souhaiter le bonheur de l'*ātman*, etc.

(2) On a déjà parlé du *saṃsthāna*, ci-dessus 259.,1.

Comme, l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas, pour cette raison les membres n'existent pas. Par conséquent de qui le char serait-il la collection ?

Le mot *api* (non plus) pour réunir : le char ne pouvant être la seule figure, il ne peut être la seule collection. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas : pour cette raison, le char ne peut être la seule figure. Et nos adversaires admettent l'inexistence de l'organisme.

Autre point. Si on veut que le char soit la seule figure, cette (274,2)
figure est ou bien des membres ou bien de leur collection. Si on veut que le char soit une certaine figure des membres, cette figure sera, ou des membres n'ayant pas dépouillé leur figure particulière antérieure, ou des membres l'ayant dépouillée. — La première hypothèse est fausse.

Pourquoi ? dira-t-on.

153. « Si, même quand il fait partie du char, la figure de chaque membre est comme elle était antérieurement, de même que le char n'existait pas dans les membres à part, de même il n'existe pas maintenant [qu'ils sont réunis] ».

Si, à l'époque (dans l'état) de char (*rathakāle'pi*), la figure de la roue, etc. est exactement la figure de la roue, etc. dans l'état antérieur au char (*rathāvasthā*); alors, de même que le char n'existe pas dans les membres séparés, de même il n'existera pas [dans les membres] même à l'époque (dans l'état) de char : parce que la figure des membres n'est pas différente [de ce qu'elle était auparavant].

Acceptera-t-on la deuxième hypothèse, que le char est une (273,18)
autre figure [des membres] ? Dans ce cas aussi,

154. « Si la figure des roues, etc. était différente à l'époque (dans l'état) de char, on la percevrait [différente], — et ce n'est pas le cas. Par conséquent la seule figure des [membres] n'est pas le char. »

Avant [que le char n'existe], les membres du char, roue, axe, chevilles, etc., ont chacun une certaine figure, étant plats, longs,

ronds, etc. Si, à l'époque [où naît] le char, il leur naît une certaine autre figure, on la percevra, et on ne la perçoit pas. Car on ne voit pas que la roue qui a la figure déterminée des rayons, de la jante, du moyeu, etc., prenne une nouvelle figure lorsqu'elle fait partie du char (*rathāvasthāyām*). De même pour l'axe, etc., dont la largeur, etc. n'est pas modifiée. — Par conséquent, il est faux que le char soit la figure des membres.

(274,$_{15}$) Dira-t-on que le char est une certaine figure de la collection des roues, etc. ? Cette opinion n'est pas justifiée, dit l'auteur :

155. « Comme votre collection (1) n'existe pas, cette figure ne peut être de la collection des membres ; ce qui n'est rien que ce soit, comment y aurait-il une figure s'appuyant sur lui ? »

S'il existait quelque être (*bhāva*) nommé « collection », on pourrait parler (*prajñapyeta*) d'une figure reposant sur lui. Mais la collection des membres n'est rien que ce soit ; et ce qui n'est rien que ce soit, comment pourrait-on parler de la figure qui repose sur lui ? Car il est admis qu'une désignation ne peut avoir qu'un fondement réel (*prajñapter dravyāśrayatva*).

(275,$_{6}$) Mais on soutiendra peut-être que, s'appuyant sur la collection qui est fausse (*asatya*), la figure aussi est fausse ?

156. « De même que vous soutenez cela, de même il faut savoir que toutes choses naissent fausses (*asatyasvabhāva*), comme fruits (*phalākāra*) dépendant de causes fausses. »

Faux naissent les *saṃskāras*, dépendant de l'*avidyā*, fausse ; fausse naît la pousse, dépendant de la semence, fausse : il faut considérer que toute cause et tout fruit sont, sans exception, faux (2).

Celui qui est incapable, même au prix de cent efforts, de manger seulement (*ou* des viandes), à quoi bon l'absurde poursuite de la réalité semblable à un gibier d'ombre ? (3)

---

(1) Le texte porte *thsogs pa can*, samūhavat ? — Voir ci-dessus 258.$_{19}$.
(2) kāryakāraṇarūpam asatyasvabhāvam
(3) *ça dag* = *ça stag* ; voir 205.$_{14}$.

157 a-b. Il s'en suit que l'idée de cruche appliquée à [ces *rūpa*, etc.], qui sont dans la même situation, n'est pas non plus justifiée. »

Quelques-uns disent que l'idée de cruche, etc. s'appliquera aux *rūpa*, etc. qui sont dans la même situation [que les membres du char] (1). Cette opinion aussi est réfutée par l'exemple du char.

Autre point. (276,3)

157 c-d. « Faute de naissance, les [choses], *rūpa*, etc. n'existent pas. Par conséquent, il est impossible qu'elles aient une figure. »

On a expliqué ci-dessus comment les *rūpas*, etc. ne naissent pas ; par conséquent, n'étant pas nés, ils n'existent pas. Comment, n'existant pas, pourraient-ils avoir le caractère de cause des désignations « cruche », etc. ? Par conséquent, les cruche, etc. n'ont pas pour nature une certaine figure des *rūpa*, etc., parce que les cruche, etc., qu'on veut qui aient pour substrat (*upādāna*) une chose réelle (*dravya*), sont impossibles.

Objection. (276,12)

Si le char, discuté de cette septuple manière (stance 151), n'existe pas, alors, le char n'existant pas, les désignations et pratiques mondaines relatives au char seront anéanties. Or on voit la pratique consistant à dire : « Donne le char, achète le char, prépare le char ! » Donc le char, etc. existe, parce qu'il est admis (*prasiddha*) dans le monde.

Réponse. (276,18)

Cette difficulté (*doṣa*) vous concerne seul. Car, le char n'existant pas quand on le discute sous sept aspects comme nous l'avons fait (2), vous cherchez cependant à établir l'existence réelle (*bhāvasiddhi*) [du char] au point de vue critique (*vicāra*), et vous n'admettez pas d'autre manière d'exister (*siddhi*) [que l'identité, et les six autres relations condamnées] ; — comment donc,

(1) evaṃ[vyava]sthiteṣu rūpādiṣu kumbhādibuddhir bhavisyatīti.

(2) yathoktavidhinā saptabhir ākāraiḥ

pour vous, la pratique mondaine : « Donne le char, etc. » pourra-t-elle s'expliquer (*setsyate*) ? (1)

(277,8) Mais ce n'est pas une difficulté pour nous. En effet

158. « Sans doute, le char n'est établi, ni au point de vue de la réalité, ni au point de vue du monde, d'aucune de ces sept manières [identité avec les membres, etc.] : mais le monde, abstraction faite de la critique (*avicāratas*), le désigne en raison de ses membres ».

Discuté sous sept aspects, de la manière [qu'on a vue, stance 151] :

« On ne veut pas que le char soit différent de ses membres », etc., le char n'est établi ni au point de vue du *paramārtha*, ni au point de vue de la *saṃvṛti* : cependant, le char est désigné en raison de ses membres, roue, etc., par le monde, — non par nous (*eva*) ; — [par le monde] qui renonce à la critique, comme pour le bleu, etc., comme pour la sensation, etc.

Donc, puisque nous acceptons « la désignation en raison de », comme nous acceptons l'*idaṃpratyayatāmātra* du *pratītyasamutpāda* [voir ci-dessus, p. 227,14], notre thèse (*pakṣa*) n'a pas pour conséquence de briser la pratique du monde.

Notre adversaire lui-même doit donc l'admettre.

(277,18) Non seulement, dans notre thèse, se trouvent très clairement établies au moyen de l'adhésion du monde (*lokaprasiddhidvāreṇa*), les désignation et pratique relatives au char ; mais encore les différents noms qu'on donne au [char] doivent être admis au moyen de l'adhésion du monde, abstraction faite de la critique.

Voici ces noms (*evaṃ*) :

159 a-c. Ce même char est un organisme (*aṅgin* = « qui a des membres ») ; il est un tout (*avayavin* = « qui a des parties »); le même est appelé dans le monde agent ; les hommes le reconnaissent comme *upādātar* ».

(1) La pratique mondaine doit être acceptée telle quelle. Notre adversaire, qui prétend la justifier rationnellement, la détruit ; voir stance 170.

En raison (*apekṣya*) de ses membres, roue, etc., le char est un organisme ; en raison de ses parties, roue, etc., il est un tout ; en raison de l'action d'assumer les substrats, roue, etc. (*upādeya-upādāna-kriyā*), il est agent ; en raison de son substrat (*upādāna*), il est *upādātar*.

Quelqu'un, comprenant inexactement le sens de l'Écriture, pourra décrire inexactement la *saṃvṛti* du monde en l'entendant comme ceci : « Il n'existe qu'une collection de membres, et l'organisme n'existe en aucune façon, parce qu'on ne le perçoit pas à part des [membres] ; de même, il existe seulement des parties, mais non pas de tout ; l'acte seul existe, et non pas l'agent ; l'*upādāna* seul existe, et non pas l'*upādātar* parce qu'on ne le perçoit pas à part de l'*upādāna* », — ce système entraîne, en vertu du même argument, la conséquence de l'inexistence des membres, etc., dont il affirme qu'ils existent seuls (*aṅgamātra*). Donc, (278,9)

159 d. « N'abandonnez pas la *saṃvṛti* reconnue dans le monde ».

Ce système doit donc être simplement repoussé.

Comme cette *saṃvṛti* du monde n'existe pas lorsqu'on [l']examine (*vicāra*) ainsi [voir les sept aspects du char, etc.] et existe par l'adhésion [du monde] indépendante des conceptions imaginaires [de la différence du char et des membres du char, etc.] (1) (*avikalpya prasiddhes*), pour cette raison le Yogin, faisant porter sur elle l'examen par cette même méthode (*etenaiva krameṇa*), plongera vite dans la réalité (*tattva*). (279,1)

Comment ? dira-t-on.

160. « Ce qui n'existe d'aucune des sept manières, comment existerait-il ? Le Yogin ne perçoit pas son existence et, par là, tout en admettant que cet [inexistant] est établi comme [nous l'avons dit], il entrera aussi facilement dans la réalité. » (2).

---

(1) Le monde croit au char sans se demander quel est le rapport entre le char et ses parties, ou si le char existe en soi.

(2) Pour le quatrième pāda, il est aisé de le traduire en sanscrit : *atra tatsiddhir evam iṣṭavyā* ; voir ci-dessous, deuxième alinéa.

« S'il existait quoi que ce fut établi en soi comme chose, char, etc. (1), cette [chose] existerait (= obtiendrait son existence personnelle, *ātmasattā*) de l'une des sept manières [,différente de ses membres, etc.] ; mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, le char est imaginé (*kalpita*) seulement par ceux [dont la vue est] endommagée par la taie de l'ignorance, et il n'existe pas en soi (*svabhāvena*) » : dans le Yogin qui réfléchit naît cette conviction ; et il entre aussi, aisément, dans la réalité.

Le mot « aussi » (*api*) indique qu'en outre la *saṃvṛti* n'est pas détruite [pour le Yogin] : par conséquent, il faut tenir que la [*saṃvṛti*] est établie abstraction faite des conceptions imaginaires [; on dit : « Donne le char », etc., sans penser que le char soit différent de ses membres, etc.]

Les sages, pensant que cette opinion (*pakṣa*) est exempte de défauts et présente des avantages, doivent sans doute l'admettre.

(280,2) Objection.

Que le Yogin ne perçoive pas (*ālamb*) le char, soit. Mais il est faux que le Yogin ne perçoive pas la simple collection des membres du char (2).

Réponse.

Vous êtes ridicule, le tissu brûlé, cherchant les fils dans la cendre.

161 a-b. « Quand le char n'existe pas, alors l'organisme (*aṅgin*) n'existe pas, et ses membres aussi n'existent pas. »

Si on dit : « Ne perçoit-on pas la roue, etc., quand le char a péri ? Par conséquent, comment dites-vous qu'en l'inexistence de l'organisme les membres aussi n'existent pas ? », il n'en est pas ainsi.

C'est seulement l'observateur qui constate [leur] union en char (?) (3), qui pensera : « Ces roues, etc., sont un char », et non pas un autre ; c'est lui qui, voyant les parties du [char], concevra

---

(1) rathādibhāvasvabhāvena siddhaṃ yadi kiṃ cit syāt.

(2) Je crois bien qu'il faut corriger *med pa ma yin na* ; la lecture *yod pa* .... = « mais le Yogin ne perçoit pas .... ».

(3) rathasaṃbandhaṃ viditvā.

les roues, etc. comme des membres (1). Et les roues, etc., même qui furent unies en char, lorsqu'elles sont jetées à une grande distance, ne sont plus conçues comme membres du char.

Ce point doit être compris par cet exemple : (280,16)

171 c-d. « De même que, le char étant brûlé, les membres n'existent pas ; de même les membres [sont brûlés], l'organisme étant brûlé par le feu de l'esprit ».

Lorsque le char, organisme, est brûlé par le feu, ses membres aussi sont consumés. De même, le char se trouvant complètement brûlé par le feu de l'esprit qui a pour flamme la non-perception, qui est né du frottement des *araṇis* de la critique, — les membres aussi, devenus combustibles du feu de la science (*prajñā*), n'édifient pas leur existence personelle (*ātmānam*), parce qu'ils sont consumés.

De même que, pour ne pas briser la vérité de *saṃvṛti* et pour (281,6)
introduire aisément les Yogins dans la réalité, la « désignation en raison de » (*upādāya prajñapti*) est reconnue (*vyavasthāpyate*) en ce qui regarde l'examen du char,

162 a-c. « De même, parce que c'est admis par le monde, nous voulons (*iṣyate*) que l'*ātman* aussi soit *upādātar*, en raison des *skandhas*, des *dhātus* et des six *āyatanas* ».

De même que, le char étant désigné en raison des roues, etc., les roues, etc. sont *upādāna* et le char est *upādātar*, de même on veut que l'*ātman* soit *upādātar* en vérité de *saṃvṛti*, comme le char, en vue de ne pas briser la pratique du monde.

Les cinq *skandhas*, les six *dhātus* et les six *āyatanas* en sont l'*upādāna*, parce que la désignation *ātman* a lieu en raison des *skandhas*, etc. : de même que les roues, etc. sont l'*upādāna* du char, de même les *skandhas*, etc. sont l'*upādāna* de l'*ātman*.

De même que cette manière de comprendre (*vyavasthāna*) (282,3)
l'*upādāna* et l'*upādātar* est établie (*vyavasthita*) conformément à la pratique du monde ; de même il faut admettre sa manière de

(1) Le texte porte : « comme un être ayant des membres (*aṅgitvena*) ».

comprendre l'acte et l'agent, comme pour le char. C'est ce que dit l'auteur :

162 d. « L'*upādāna* est l'acte ; ce même [*ātman*], l'agent ».

L'*upādāna*, c'est-à-dire les cinq *skandhas*, est l'acte. L'*ātman* est l'agent.

(282,9) Le moi, qui repose sur la « désignation en raison de » (*upādāya-prajñaptisamāśrita*), ne peut être en aucune façon le support des conceptions de permanence (*sthira*) et d'impermanence, etc. ; par conséquent les conceptions d'éternel et de non éternel (*śāsvata*, existence dans le passé), etc. sont faciles à écarter.

C'est ce que dit l'auteur :

163. « N'étant point une chose (*bhāva*), il n'est pas permanent ; il n'est pas impermanent ; il ne naît ni ne périt ; il n'y a pas pour lui éternité, etc., ni identité (*tattva*) et différence (*anyatva*).

Cet *ātman*, qui est « désigné en raison de », n'est pas permanent, n'est pas impermanent.

(282,20) En effet, si l'*ātman* était impermanent, dans ce cas il y aurait contradiction avec le Śāstra :

« L'*upādāna* n'est pas l'*ātman*, car il naît et périt. Comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (1).

Et ailleurs :

« [L'*ātman*] non plus ne naît pas après avoir été inexistant : car il s'ensuivrait des conséquences fâcheuses, ou que l'*ātman* serait fabriqué, ou qu'il naîtrait sans causes » (2).

(283,11) Pour la même raison, si les *skandhas* étaient l'*ātman*, celui-ci serait sujet à la naissance et à la mort ; et on ne veut pas qu'il soit sujet à la naissance et à la mort. Par conséquent, « les *skandhas* ne sont pas l'*ātman* », cette conséquence aussi s'impose. Par conséquent, l'*ātman* n'est pas impermanent.

(283,15) De même, il n'est pas permanent. Comme il est dit :

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6, cité p. 248.

(2) Ibid. xxvii, 12 (*Vṛtti*, p. 580)
nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate /
kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpy ahetukaḥ //

« Je fus jadis » : cela est inexact, car ce n'est pas le même être qui existait dans les naissances antérieures qui existe maintenant ».

« Direz-vous que l'*ātman* reste le même, que c'est l'*upādāna* qui change ? Quel est donc votre *ātman* dégagé d'*upādāna* (1) ? »

Le Maître énonce ces deux caractères : « Il ne naît ni ne périt », pour [éviter] la même conséquence qu'il serait sujet à la naissance et à la mort. (284,5)

Il n'y a pas pour lui éternité, etc. ; comme l'a dit le Maître étudiant l'*ātman* au moyen de l'examen du Tathāgata : (284,7)

« Comment, pour cet être apaisé, existerait la tétrade, éternité, non éternité, etc., ou la tétrade, fini, infini, etc. ? ».

« Celui qui s'attache à cette grossière erreur que le Tathāgata existe, imaginant, il concevrait le Tathāgata comme n'existant pas dans le nirvāṇa ».

« Mais comme le Tathāgata est vide de tout être en soi, on ne peut penser qu'il existe ou n'existe pas après la mort » (2).

Il n'est ni identique aux *skandhas*, ni différent. Comme il est dit : (285,1)

« Si l'*ātman* était les *skandhas* il serait sujet à la naissance et à la mort ; s'il était autre que les *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* » (3).

---

(1) Ibid. xxvii, 3-4 (*Vṛtti*, p. 573)
abhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate /
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam //
sa evātmeti tu bhaved upādānaṃ viśiṣyate /
upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ //

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 12-14 (*Vṛtti*, p. 446)
śāśvatāśāsvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam /
antānantādy apy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam //
yena grāho gṛhītas tu ghano 'stīti tathāgataḥ /
nāstīti sa vikalpayan (?) nirvṛtasyāpi kalpayet //
svabhāvataś ca śūnye 'smiṃś cintā naivopapadyate /
paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā //

La version de l'*Akutobhaya*, xxii, 13
gaṅ gis hdzin stug bzuṅ gyur pa
de ni mya ṅan hdas pa la
de bzhin gçegs pa yod ce am
med ces rnam rtog rtog par byed

Suppose la lecture, b. *nāstīti vā vikalpayan*, et la traduction de Walleser, p. 139-140.

(3) Ibid. xviii, 1 ; cité ci-dessus 242.13.

De même, il est dit :

« Le feu n'est pas le combustible », etc. (1).

(285,8) Mais, dira-t-on, pourquoi ces conceptions d'impermanence, etc., ne conviennent-elles pas à l'*ātman* ?

Parce qu'il n'est pas une chose (*bhāva*). S'il existait quelqu'*ātman* de la nature d'une chose (*bhāvasvabhāva*), les conceptions d'impermanence, etc. lui conviendraient. Mais il n'existe aucun ātman, [et] parce qu'il n'existe pas en effet [les dites conceptions ne conviennent pas]. (2)

(285,12) Comme il est dit dans le Sūtra :

« Le protecteur du monde enseigne quatre *dharmas* impérissables (3) : être individuel (*sattva*), espace, pensée de *bodhi (bodhicitta)* et qualités des Bouddhas (*buddhadharmas)* ».

« S'ils étaient des choses réelles (*dravya*), ils seraient périssables ; n'existant pas (4), ils ne sont pas périssables ; c'est pourquoi ils sont déclarés impérissables ».

(286,1) Ceux qui, attachés par la force de l'ignorance à l'idée d'existence (*bhāvābhinivișța*), pensent, par *satkāyadṛṣṭi* : « Ceci est un moi », [d'une chose] dont ils ne voient pas l'inexistence bien qu'un septuple examen démontre qu'elle ne peut être ni éternelle, ni non éternelle, — ils transmigreront.

164. « [Cet *ātman*] relativement auquel se produit toujours chez les créatures l'idée de moi, relativement aux possessions duquel se produit l'idée de mien, cet *ātman* existe par l'erreur, et il est reconnu [dans le monde] abstraction faite de [toute] conception [y relative] ». (5)

---

(1) Ibid. x, 14 (*Vṛtti*, p. 211)
indhanaṃ punar agnir na

(2) na kiṃ cid ātmā bhavati tadabhāvāt (?) — Je me demande s'il ne faut pas traduire : « ... parce qu'il n'est ni permanent ... » ?

(3) Les deux éditions et Tandjour xxv ont *mi bzad* = *asahya*, *bhīṣma* ; ci-dessous *mi zad* = *avyaya*.

(4) ou « n'étant pas des *dravyas* ».

(5) yasmin nityaṃ jagatām ahaṃkārabuddhir
utpadyate, tasya yad asti tatra
mamagrāhabuddhir utpadyate, sa ātman
akalpyaprasiddho mohād asti

L'*ātman*, tous les infidèles qui l'étudient *(parīṣ)*, errant sur sa nature, — puisqu'il n'existe pas rationnellement (*tasya yuktyānupapatteḥ*?), — le tiennent pour différent des *skandhas*. Nos coreligionnaires (*svayūthya*) aussi, pensant qu'il n'est pas différent des *skandhas*, prennent les *skandhas* mêmes, sans plus (*skandhamātra*), pour l'*ātman*. Ceux qui comprennent exactement l'enseignement du Tathāgata, sachant qu'il n'existe pas, obtiennent cent fois la délivrance.

La [chose] relativement à laquelle se produit toujours l'idée de moi chez les innombrables créatures, enveloppées d'ignorance (*ajñāna)*, placées dans les destinées, destinées d'homme, de *preta*, d'animal, — c'est ce qu'on entend par *ātman*. (286,17)

Les [choses] relativement auxquelles se produit l'idée de mien, ce sont les choses « miennes » (*ātmīya*) intérieures, œil, etc. qui sont le fondement de la désignation de [l'*ātman*], et les choses extérieures pour lesquelles l'[*ātman*] est le souverain (*adhikar*) ou avec lesquelles il est en relation.

Cet *ātman* est constitué (*siddha*) par l'ignorance (*ajñāna*), et non pas comme être en soi (*svarūpa*).

Comme l'[*ātman*] n'existe pas et comme la pratique [qui le concerne] existe (1) par le fait de l'erreur, les Yogins ne [le] perçoivent absolument pas : comme ils ne le perçoivent pas, ses *upādānas* ne se produisent pas. Donc le Yogin ne perçoit pas de réalité (*rūpa*) en quelque être (*bhāva*) que ce soit, et, par conséquent, il est délivré de la transmigration. (287,4)

Comme dit [le Śāstra] : (287,9)

« Lorsque l'idée de moi et de mien est détruite relativement à l'interne et à l'externe, l'*upādāna* prend fin et, par la destruction de l'*upādāna*, la naissance est détruite ». (2)

Mais, dira-t-on, comment l'absence de moi entraîne-t-elle l'absence de mien ? (287,14)

L'auteur le montre en disant :

---

(1) *vyavahāro prajñapyate* ou peut-être simplement *vyavahriyate*.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xviii, 4 (*Vṛtti*, p. 349)
mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca /
nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ //

165. « Parce que l'acte qui n'a pas d'agent n'existe pas, pour cette raison le mien n'existe pas sans moi. Le Yogin, voyant donc le vide de moi et de mien, sera délivré. »

De même que la cruche est impossible (*asaṃbhava*) sans le potier, de même, sans moi, le mien n'existe pas. Par conséquent, comme il ne perçoit (*upālamb*) ni moi, ni mien, ne voyant pas la transmigration, le Yogin est délivré. Quand les [*skandhas*], *rūpa*, etc., ne sont pas perçus, les [passions], affection, etc. qui y sont relatives, ne se produisent pas : aussi les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, exempts de prise (*anupādāya*), sont placés dans le *nirvāṇa* ; les Bodhisattvas, bien qu'ils voient l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), dominés (*paratantra*) qu'ils sont par la compassion, tiennent (*grah*) le courant du désir (1) jusqu'à l'acquisition de la *bodhi*. Les sages doivent donc étudier (*paryeṣaṇā*) l'inexistence de l'*ātman* comme nous l'avons exposée.

[*A continuer*].

---

(1) Lire probablement *srid* pour *sred* = le courant de l'existence.